



Nuova storia della filosofia occidentale

Filosofia medievale

Anthony Kenny



Piccola Biblioteca Einaudi | Mappe

Il libro

Questo libro rappresenta un'affascinante guida attraverso il pensiero di oltre un millennio: traccia la storia della filosofia nell'arco di tempo che va dagli inizi del pensiero cristiano e islamico fino al Rinascimento. Il Medioevo assiste a una grande fioritura della filosofia, in un'impresa intellettuale che – incominciata con Agostino – raggiunse il suo apice nel XIII e XIV secolo, l'epoca dei sistemi di grandi pensatori scolastici come Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto.

Il secondo volume della *Nuova storia della filosofia occidentale* è il frutto della lunga e approfondita attività di studioso del suo autore. Nella prima parte del libro (capp. I-II) Kenny colloca le figure dei filosofi nel loro contesto storico, spiegando la genesi del pensiero e l'onda d'urto esercitata da quelle idee. Nella seconda (capp. III-IX), la storia del pensiero medievale è ricostruita attraverso una presentazione dei principali temi che lo hanno caratterizzato, e che sono alle radici della nostra civiltà.

Edizione italiana a cura di Gianluca Garelli

Sommario:

Crediti iconografici. – Introduzione. I. *Filosofia e fede: da Agostino a Maimonide*. II. *Gli scolastici: dal XII secolo al Rinascimento*. III. *Logica e linguaggio*. IV. *La conoscenza*. V. *La fisica*. VI. *La metafisica*. VII. *Mente e anima*. VIII. *L'etica*. IX. *Dio*. – Tavola cronologica. – Bibliografia. – Indice dei nomi.

Titolo originale *A New History of Western Philosophy. Vol. II. Medieval Philosophy*

© 2005 Sir Anthony Kenny

All rights reserved. The moral rights of the Author have been asserted

This translation is published by arrangement with Oxford University Press

© 2012 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

In copertina: foto Marilia Gallus.

Progetto grafico: Fabrizio Farina.

L'autore

Sir Anthony Kenny è stato Presidente della British Academy e Vicerettore dell'Università di Oxford. È autore di molti studi importanti che hanno per argomento la filosofia della mente, la filosofia della religione e la storia della filosofia. A lui si devono fra l'altro opere su Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes e Wittgenstein, sia di impianto propriamente scientifico, sia di taglio più divulgativo. Presso Einaudi è uscita, nel 2003, la traduzione italiana della sua monografia su Gottlob Frege.

- Dello stesso autore

- Frege

- Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofia antica

Nuova storia della filosofia occidentale

La filosofia medievale

Anthony Kenny

A cura di Gianluca Garelli

Traduzione di Luca Corti

Piccola Biblioteca Einaudi. Mappe
Filosofia

Crediti iconografici

1. La «*massa damnata*»,
miniatura da
sant'Agostino
d'Ippona, *Città di Dio*,
1470 circa.
Parigi, Bibliothèque
nationale de France,
ms 01 Fr.19, f. 38.
2. *Boezio e Simmaco*,
miniatura, IX secolo
circa.
Bamberga,
Staatsbibliothek.
3. *L'imperatore
Giustiniano e il vescovo
Massimiano*, mosaico,
546-48 circa.
Ravenna, basilica di
San Vitale. (Foto
Archivi Alinari,
Firenze).
4. Filippino Lippi,
Tommaso D'Aquino,
affresco, 1488-93,
particolare da
L'Annunciazione.
Roma, Santa Maria
sopra Minerva,
cappella Carafa. (Foto
Archivi Alinari,
Firenze).
5. La meccanica della
visione secondo
Ruggero Bacone in un
manoscritto del XIV
secolo.

6. Londra, British Library, ms Roy 7 FVIII, f. 54v.
Il palazzo dei papi, Avignone, 1334-62 circa.
(Foto Angelo Hornak / Corbis).
7. Ritratto di John Wyclif, miniatura, 1472.
Praga, Biblioteca Nazionale.
8. Raffaello Sanzio, *Platone e Aristotele*, affresco, 1510 circa, particolare dalla *Scuola di Atene*.
Città del Vaticano, Musei Vaticani, Stanza della Segnatura. (Foto Archivi Alinari, Firenze).
9. Severino Boezio, miniatura, XIV secolo.
Glasgow, University Library, Department of Special Collections, ms Hunter 374, f. 4r.
10. Filosofia (secondo la personificazione fattane da Boezio)
presiede a una disputa fra Platone e Socrate.
11. Lezione di logica in una Schola,
bassorilievo dal monumento funebre di Cino da Pistoia, 1337 circa.

- Pistoia, cattedrale.
(Foto Archivi Alinari,
Firenze).
12. Alberto Magno
insegna l'astronomia,
manoscritto, XIII
secolo.
Salisburgo, University
Library, ms M III 36.
13. Manoscritto autografo
di Tommaso d'Aquino.
Milano, Biblioteca
Ambrosiana, cod. f.
187 inf (S.P.38), f. 2v.
14. *Averroè e Porfirio*,
miniatura, XIII secolo.
Parigi, Bibliothèque
nationale de France.
15. *Il Concilio Lateranense*
V, affresco.
Città del Vaticano,
Biblioteca Vaticana.
(Foto Archivio
Fotografico Musei
Vaticani).
16. *Adamo ed Eva nel*
Giardino dell'Eden,
affresco, IV secolo d.C.
Roma, catacombe dei
SS. Marcellino e
Pietro. (Foto Held
Collection / The
Bridgeman Art
Library).
17. Abelardo insegna la
propria dottrina
dell'intenzione,
miniatura, XII secolo.
Monaco di Baviera,
Bayerische

18.

Staatsbibliothek, ms
Clm 17161, f. 138r.
Giovanni Scoto
Eriugena e l'abate
Teodoro, miniatura.
Parigi, Bibliothèque
nationale de France,
ms Lat. 6734, f. 3r.

Nota del curatore.

Questo volume riproduce con fedeltà il contenuto di *A New History of Western Philosophy. II: Medieval Philosophy* (Oxford University Press, 2005) di Sir Anthony Kenny.

Rispetto all'originale, le poche variazioni apportate dal curatore consistono in:

- adattamento di qualche passaggio al lettore italiano: è il caso soprattutto delle unità di misura, o di passi pensati per un pubblico anglofono, che hanno richiesto la ricerca di equivalenti nella nostra lingua;
- inserimento di rimandi alle fonti citate, ove mancanti;
- integrazione dei rimandi bibliografici in nota, tra parentesi quadre;
- integrazione della bibliografia finale con alcuni titoli (in particolare traduzioni o studi disponibili in italiano) tra parentesi quadre.

Per la resa dei passi d'autore si è fatto di norma riferimento alle traduzioni riportate in bibliografia. Esse hanno richiesto tuttavia numerosi adattamenti, per esigenza di fedeltà all'originale, di coerenza o di congruità semantica con le scelte e lo sviluppo dell'argomentazione. Per questo, in qualche circostanza, è sembrato preferibile tradurre direttamente dalle fonti citate.

Per la curatela di questo volume sono stati ancora una volta preziosi i suggerimenti di Vittoria Perrone Compagni, cui intendo esprimere – anche a nome del traduttore, Luca Corti – la massima riconoscenza.

GIANLUCA GARELLI



Introduzione

Le storie della filosofia, in quest'epoca votata allo specialismo, sono per la maggior parte opere redatte a più mani, da esperti di ambiti e periodi diversi. Nell'invitarmi a scrivere, da solo, una storia della filosofia da Talete a Derrida, l'Oxford University Press ha ritenuto invece che sia ancora proficuo presentare lo sviluppo della filosofia da un singolo punto di vista, legando in una narrazione unitaria, attraverso lo sviluppo di tematiche fra loro connesse, la filosofia antica, quella medievale, quella d'età moderna e quella contemporanea. Il presente volume è il secondo di una serie di quattro. Il primo si era occupato dei secoli iniziali della filosofia, nella Grecia classica e poi a Roma; questo riprende il racconto a partire dalla conversione di sant'Agostino, e lo prosegue fino all'umanesimo rinascimentale.

Ci sono due ragioni, tra loro piuttosto diverse, per le quali i lettori potrebbero essere spinti a cimentarsi nello studio della storia della filosofia: i loro interessi potrebbero essere principalmente filosofici, da una parte, oppure soprattutto storici, dall'altra. Possiamo studiare i grandi filosofi ormai scomparsi per cercare di far luce su temi dell'indagine filosofica odierna. Oppure possiamo essere spinti dal desiderio di comprendere i popoli e le società del passato, e ne leggiamo la filosofia cercando di cogliere il clima concettuale in cui essi hanno pensato e agito. Possiamo leggere i filosofi di altre epoche come ausilio alla risoluzione di problemi filosofici che hanno tuttora un qualche interesse, oppure per accedere in maniera più compiuta all'universo intellettuale di un'epoca ormai trascorsa.

Di professione io sono un filosofo, non uno storico; ma credo che la storia della filosofia sia di grande importanza per lo studio della filosofia stessa. Sarebbe illusorio credere che lo stato attuale della filosofia rappresenti il punto più alto mai raggiunto sinora dall'impresa filosofica. Questi volumi sono perciò scritti con l'intenzione di mostrare che per molti aspetti il pensiero dei grandi filosofi scomparsi non è affatto datato, e che oggi l'attenta lettura delle grandi opere filosofiche che abbiamo avuto il privilegio di ereditare può risultare filosoficamente illuminante.

In questo lavoro, tenterò di essere sia uno storico dall'atteggiamento filosofico, sia un filosofo storicamente avvertito. La struttura delle storie della filosofia scritte a più mani a volte è cronologica, altre volte tematica. Io ho cercato una combinazione di entrambi questi approcci, offrendo in ciascuno dei volumi prima una rassegna cronologica, poi una trattazione tematica di particolari argomenti filosofici che hanno dimostrato di conservare la loro importanza nel tempo. Il lettore che abbia un primario interesse storico potrà focalizzarsi sulla rassegna cronologica, facendo riferimento – ove necessario – agli ampliamenti offerti dalle sezioni tematiche. Il lettore più interessato alle questioni filosofiche si concentrerà invece sulle sezioni tematiche dei vari volumi, tornando a fare riferimento alle rassegne cronologiche per collocare le singole questioni nel loro contesto.

Il livello di preparazione del pubblico al quale ho in mente di rivolgermi è quello di studenti universitari del secondo o del terzo anno. Molti di coloro che sono interessati alla storia della filosofia sono tuttavia iscritti a corsi di studio di argomento non principalmente filosofico. Di conseguenza, mi adopererò per non presupporre nel lettore una dimestichezza con i tecnicismi o la terminologia peculiari della filosofia contemporanea. Mi propongo inoltre di scrivere in uno stile abbastanza chiaro e semplice, in modo tale che nel racconto di questa storia possano dilettarsi anche coloro che la leggono non per ragioni curricolari di studio, ma per chiarirsi le idee e per soddisfare un interesse personale.

Ancora non molto tempo fa, in alcune università, i corsi di storia della filosofia balzavano dritto da Aristotele a Descartes, saltando a piè pari la tarda antichità e il Medioevo. C'era una convinzione ampiamente diffusa nei circoli accademici, secondo la quale non valeva la pena studiare la filosofia medievale. Questa opinione di solito non era basata su una conoscenza approfondita dei testi in questione; si trattava piuttosto di un'eredità, non vagliata criticamente, di pregiudizi di matrice religiosa o umanistica.

Malgrado ciò, c'erano alcuni autentici impedimenti che rendevano la filosofia medievale meno accessibile di quella di qualsiasi altra epoca. Possiamo identificare quattro ostacoli significativi, che è necessario sormontare se si vuol giungere a comprendere il pensiero

dei filosofi del Medioevo: l'ostacolo linguistico, quello professionale, quello confessionale e quello per così dire "campanilistico" (cioè legato all'appartenenza a un certo ordine religioso).

La maggior parte della filosofia prodotta nel cuore del Medioevo è scritta in una lingua che anche i più esperti conoscitori del latino classico trovano assai difficile da capire. Perfino Tommaso d'Aquino presenta all'inizio difficoltà per un lettore che si sia formato su Livio e Cicerone – e Tommaso è un modello di semplicità e chiarezza in confronto alla maggior parte dei suoi colleghi e successori. È solo in anni recenti che si sono rese disponibili su vasta scala traduzioni di diversi scrittori medievali, e quello della traduzione non è un lavoro di poco conto. Il latino scolastico è infatti pieno di neologismi tecnici che sono difficili da rendere in altre lingue senza far ricorso a macchinose parafrasi. È vero che molti di questi neologismi, traslitterati, sopravvivono nelle lingue moderne, e spesso li ritroviamo nell'uso quotidiano che ne facciamo (per esempio in parole come «intelligenza», «evidenza», «volontario», «supposizione»); ma l'uso moderno non è mai una trasposizione esatta di quello scolastico, e spesso anzi ne differisce ampiamente. «Soggettivo» e «oggettivo», ad esempio, sono due termini che hanno virtualmente invertito i loro significati proprio a partire dall'epoca medievale.

Questo primo problema, di natura linguistica, è strettamente legato al secondo: la professionalizzazione. Nel corso del Medioevo, lo studio della filosofia costituì – più che in qualsiasi altro momento storico, eccezion fatta per il presente – una competenza appannaggio di una determinata professione: donde il termine «scolastica». All'epoca, la filosofia era per lo più il territorio riservato a ristrette comunità universitarie, le quali condividevano un curriculum comune, un patrimonio comune di testi e un comune arsenale di termini tecnici. La maggior parte delle opere sopraggiunte fino a noi sono, in un modo o nell'altro, il prodotto di lezioni, esercizi o dibattiti universitari: coloro che le avevano redatte potevano quindi contare su una certa dimestichezza, da parte dei loro ascoltatori e lettori, con un gergo assai complicato, e su una certa abilità nel cogliere allusioni erudite. Praticamente non esistevano scritti filosofici destinati al lettore non specialista. Coloro che scrivevano e leggevano di filosofia erano pressoché tutti

individui di sesso maschile, celibi e appartenenti in vario grado alla gerarchia ecclesiastica. Un'appendice a *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* [La storia Cambridge della filosofia tardomedievale] contiene brevi biografie delle sessantasei figure più rappresentative del pensiero medievale: ebbene, fra loro non vi è nemmeno una donna, e solo due non appartengono al clero.

Il terzo problema è a sua volta legato al secondo. Poiché i più noti filosofi medievali appartenevano alla Chiesa cattolica, la loro filosofia è spesso stata considerata come un ramo della teologia o dell'apologetica. Ciò tuttavia non rende giustizia alla questione: quei filosofi erano ben coscienti della differenza che separa un argomento filosofico da un evangelismo dal sapore dogmatico. È però altrettanto vero che, poiché la maggior parte di loro concluse la propria carriera accademica in facoltà di Teologia, gran parte dell'opera filosofica migliore di questi autori è effettivamente contenuta nei loro scritti teologici; e per individuarla ci vuole un po' di mestiere.

Inoltre, molti dei pensatori più significativi erano membri di ordini religiosi, e come tali spesso gelosi del patrimonio culturale di cui erano eredi. Ci furono lunghi periodi in cui parve che tutti i domenicani – e solo loro – studiassero san Tommaso, e che tutti i francescani – e solo loro – studiassero Bonaventura e Scoto. (Alcuni scolastici poi erano a malapena oggetto di studio, in quanto non appartenevano ad alcun ordine: John Wyclif, ad esempio, ebbe per eredi spirituali solo quel gruppo, piuttosto esiguo, di membri del clero secolare che erano entrati in conflitto con la Chiesa). Solo dopo che papa Leone XIII ebbe conferito a Tommaso il particolare status di teologo ufficiale del cattolicesimo le sue opere divennero oggetto d'interesse per molti studiosi che non avevano alcun legame con l'ordine domenicano. Ma questa ascesa dell'Aquinate non fece che rafforzare l'opinione dei filosofi laici, i quali vedevano in lui essenzialmente una sorta di portavoce ecclesiastico. All'interno dell'ambiente cattolico tale scelta ebbe inoltre l'effetto di consolidare l'idea che soltanto Tommaso fosse degno di essere preso sul serio come filosofo. L'abbandono graduale di alcune delle sue dottrine nel tardo Medioevo fu così visto come un fattore decisivo di quel declino della Chiesa che avrebbe poi condotto alla Riforma. Da questo punto di vista, un dibattito filosofico tra Scoto e Ockham

potrebbe somigliare a un combattimento tra due lottatori sull'orlo di un dirupo, dal quale entrambi erano in procinto di precipitare.

Un effetto del carattere professionalizzato e confessionale della filosofia scolastica è quello per cui i filosofi medievali appaiono figure piuttosto anonime, se confrontate agli autori che li avevano preceduti e a quelli che sarebbero venuti dopo di loro. Ciò non dipende solo dal fatto che, in alcuni casi, disponiamo in effetti di informazioni assai scarse sulle loro vite; si tratta piuttosto del fatto che i loro scritti ci rivelano relativamente poco delle loro personalità. Essi produssero un numero esiguo di studi monografici originali; la maggior parte dei loro sforzi era invece volta al commento e alla continuazione del lavoro di quanti li avevano preceduti all'interno del loro ordine o nella Chiesa. Per queste ragioni, l'intero edificio della scolastica somiglia a una cattedrale medievale: è la creazione di molti artigiani diversi, i quali, sebbene assai dotati individualmente, non si davano tuttavia particolare cruccio di identificare quali parti della struttura generale erano il frutto del loro personale lavoro. Spesso è soltanto nelle dispute non preordinate, dette «quodlibetali», che abbiamo l'impressione di poterci avvicinare a un individuo in carne e ossa intento ad agire.

Questa generalizzazione, naturalmente, vale soltanto per quella parte del Medioevo che si colloca sotto l'egemonia della scolastica. Nel periodo pre-scolastico si possono invece incontrare filosofi dalla personalità piuttosto vivace, e non ritagliata su una qualche sagoma predefinita. Agostino, Abelardo e anche Anselmo sono più vicini al paradigma romantico del filosofo come genio solitario che non a un ideale di umile operaio il quale, aggiungendo la sua pietra al mucchio, dà il proprio contributo a un'opera collettiva.

Una storia della filosofia occidentale nel Medioevo deve inoltre includere una trattazione di filosofi che non sono "occidentali" nel senso moderno del termine, poiché le frontiere intellettuali dell'Europa medievale latina erano – per fortuna – porose alle influenze provenienti dal mondo islamico e dalle minoranze che vivevano al suo interno. Le traduzioni latine degli scritti filosofici di Avicenna e Averroè non ebbero meno influsso sui grandi scolastici delle opere dei loro predecessori cristiani. Pertanto questo volume contiene una breve trattazione della filosofia islamica ed ebraica,

considerate però solo nella misura in cui queste filosofie penetrarono nel filone principale del pensiero occidentale, e non in proporzione al valore filosofico che è loro intrinseco.

La mia personale formazione filosofica ebbe inizio presso l'Università Gregoriana di Roma, dove negli anni Cinquanta l'insegnamento della filosofia era ancora orientato *ad mentem Sancti Thomae*, in ottemperanza alle direttive degli ultimi papi dell'epoca. Fui grato a due professori che ebbi là, padre Bernard Lonergan e padre Frederick Copleston, per avermi insegnato che valeva assai più la pena leggere gli scritti di san Tommaso che i manuali di divulgazione del tomismo, e che san Tommaso non era comunque l'unico pensatore medievale meritevole di uno studio attento.

Dopo aver studiato all'Università Gregoriana, ho lavorato per il conseguimento del dottorato in filosofia a Oxford, negli anni d'oro della filosofia del linguaggio ordinario. Trovai quest'ultima molto più congeniale rispetto alla scolastica romana, ma ebbi comunque la fortuna di incontrare il professor Peter Geach e padre Herbert McCabe (OP), i quali mi mostrarono come molti dei problemi che a quel tempo animavano il dibattito tra i filosofi della tradizione analitica fossero assai simili a quelli studiati – spesso a un livello di sottigliezza non inferiore – dai filosofi e dai logici medievali.

Da diversi punti di vista, a dire il vero, il vivace interesse per l'analisi logica del linguaggio ordinario che nell'ultima parte del XX secolo contraddistingueva Oxford, avvicinava quell'ambiente ai metodi e agli interessi del pensiero medievale più di qualsiasi altra epoca della filosofia post-rinascimentale. A questa circostanza, però, all'epoca non si prestava ancora la dovuta attenzione. William Kneale, per esempio, professore di logica a Oxford e autore di una rassegna ben documentata – e niente affatto prevenuta – sulla logica medievale, a proposito dello sviluppo della filosofia tra il Duecento e il Quattrocento ebbe a dire quanto segue:

Non cercheremo qui di decidere se il risultato giustifichi il grande sforzo intellettuale che lo produsse. Forse i sistemi di san Tommaso d'Aquino e di Giovanni Duns Scoto meritano soltanto la riluttante ammirazione che riserviamo alle Piramidi o al Palazzo di Versailles. E può darsi che le

migliaia di giovani che spesero le loro forze lottando con sottili astrazioni nelle università medievali si sarebbero potuti impiegare meglio negli studi letterari, allora stimati adatti soltanto alle scuole di grammatica¹.

In realtà, fu proprio nel campo della logica che ci si rese conto per la prima volta di quanta ricchezza avesse da offrire lo studio dei testi medievali. I logici del Medioevo si erano occupati di questioni cadute nell'oblio dopo il Rinascimento, e molte delle loro intuizioni dovettero venire riscoperte durante la rinascita della logica nel corso del XX secolo. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* ebbe il merito di riportare questo fatto all'attenzione di un pubblico ampio, inaugurando così una nuova fase nella ricezione della filosofia medievale all'interno del mondo accademico non confessionale. Il vigore di tale rinascita può commisurarsi fra l'altro in base al numero degli eccellenti articoli sulla filosofia medievale che sono contenuti nella recente *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Negli ultimi decenni del XX secolo, il maggior responsabile dell'accresciuto interesse nei confronti della filosofia medievale nel mondo anglofono è stato il curatore principale della *Cambridge History* sopra citata, Norman Kretzmann. Assieme all'altro curatore, Jan Pinborg, Kretzmann ha raccolto il lavoro che si stava portando avanti in diversi paesi dell'Europa continentale e lo ha introdotto a un pubblico più ampio, negli Stati Uniti e nel Regno Unito. La sua attività didattica alla Sage School della Cornell University ha dato vita a un brillante gruppo di giovani studiosi, che negli ultimi anni hanno pubblicato molto, e ad alto livello, intorno a numerose tematiche della filosofia medievale. Per paradosso, un effetto del nuovo interesse per il Medioevo è stato il ridimensionamento della figura di Tommaso d'Aquino. Nella *Cambridge History*, ad esempio, la voce dedicata a Tommaso nell'indice analitico non supera per lunghezza quella del lemma *sophismata*. Kretzmann si è peraltro reso conto dell'inconveniente, e vi ha posto rimedio, dedicando gli ultimi anni della sua vita alla stesura di due magistrali volumi sulla *Summa contra Gentiles* di san Tommaso.

Tommaso, a mio modo di vedere, può ancora considerarsi a buon

diritto come il filosofo piú rappresentativo dell'età medievale al suo apogeo. Ma egli non è che la vetta piú elevata d'una catena montuosa che presenta varie altre cime splendenti. La filosofia medievale è soprattutto un *continuum*, e quando se ne legge un singolo esponente – che si tratti di Abelardo, di Tommaso o di Ockham – non si fa che saggiare in modo parziale un processo che non ha soluzione di continuità. Presto si impara che tra due vette maggiori ve ne sono sempre di minori, che pure non vanno trascurate: tra Tommaso e Scoto, per esempio, c'è Enrico di Gand, e tra Scoto e Ockham c'è Enrico di Harclay.

Mentre uno storico dell'antichità può leggere, senza sforzo eccessivo, l'intero corpus di scritti filosofici antichi che ci è pervenuto, una simile impresa risulta ben al di fuori della portata anche del piú scrupoloso storico della filosofia medievale. Agostino, Abelardo e i grandi scolastici furono scrittori talmente fecondi che c'è bisogno di decenni per padroneggiare l'intera produzione anche di uno solo di essi. Pertanto, chiunque intraprenda la scrittura d'un volume come questo è costretto a dipendere molto da fonti secondarie, non fosse che per individuare attentamente il modo migliore di esplorare le fonti primarie. Debbo dunque riconoscere il mio debito nei confronti degli autori elencati in bibliografia, a partire dal mio insegnante, padre Copleston (la cui storia della filosofia ancora regge il confronto con molte opere che l'hanno seguita), fino alle monografie piú recenti scritte dai colleghi e dagli allievi di Norman Kretzmann. Il mio debito nei confronti di altri studiosi è particolarmente cospicuo per quanto riguarda la filosofia islamica, dal momento che non conosco l'arabo. Mentre scrivevo questo lavoro, ho avuto motivo di rammaricarmi profondamente per il fatto di poter leggere solamente in traduzione latina le opere di Avicenna, del cui genio e della cui influenza mi sono reso via via sempre piú conto.

Sono particolarmente grato al dottor John Marenbon e al professor Robert Pasnau per avermi fornito numerosi consigli utili a migliorare una prima stesura di questo volume, e avermi così risparmiato molti errori.

¹ W. C. KNEALE E M. KNEALE, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962, p. 226 [trad. it. *Storia della logica*, a cura di A.

G. Conte, Einaudi, Torino 1972, p. 265].

NUOVA STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE

II. LA FILOSOFIA MEDIEVALE

Capitolo primo

Filosofia e fede: da Agostino a Maimonide

Nel primo volume di questa *Storia* abbiamo seguito lo sviluppo della filosofia a partire dall'antichità, giungendo fino alla conversione di sant'Agostino, avvenuta verso la fine del IV secolo dell'era cristiana. La vita di Agostino rappresenta una svolta epocale nella storia delle idee. Nella sua giovinezza egli assimilò, da diverse fonti, idee filosofiche appartenenti a tradizioni di pensiero tra loro differenti; tra le quali spiccava quella platonica, sia nella versione scettica propugnata dall'Accademia Nuova, sia nella versione metafisica del neoplatonismo. Dopo la conversione al cristianesimo Agostino sviluppò queste influenze, dando vita, in una serie di corposi trattati, a una sintesi di idee di matrice ebraica, greca e cristiana, che farà da sfondo per il pensiero filosofico occidentale di tutto il millennio successivo.

Da un punto di vista filosofico, il periodo più fecondo della vita di Agostino fu quello che precedette e seguì immediatamente il suo battesimo cristiano, celebrato a Pasqua del 387. Nel lasso di tempo che separò la conversione dal battesimo, Agostino trascorse diversi mesi di preparazione assieme ad alcuni amici e parenti in una villa situata nella campagna a nord di Milano, a Cassiciaco (*Cassiciacum*). In questo periodo videro la luce un gruppo di opere che somigliano a trascrizioni letterali di discussioni vissute in prima persona: in particolare il *Contra academicos*, nel quale ci si sforza di vagliare, come al setaccio, quanto di vero e quanto di falso è contenuto nello scetticismo.

Egli inventò inoltre una nuova forma di scrittura filosofica, cui diede il nome di «soliloquio». Si tratta di un dialogo con se stesso, nel quale i due personaggi a confronto si chiamano Agostino e Ragione. La Ragione chiede ad Agostino che cosa egli desideri conoscere. «Dio e l'anima: questo desiderio conoscere», replica

Agostino. «Nulla di piú?» «Assolutamente nulla» (S 1. 2. 7).

Ragione promette quindi che farà apparire Dio alla mente del santo con la stessa chiarezza con cui il sole appare ai suoi occhi; ma per uno scopo di quel genere è necessario purificare altri occhi – quelli dell'anima – da ogni brama di cose mortali. Agostino rinuncia così, nel corso del dialogo, alla ricerca della ricchezza, dell'onore e del piacere sessuale (rinuncia, quest'ultima, descritta in modo particolarmente vivido). La Ragione, in risposta, non solo mantiene la promessa di mostrargli Dio, ma offre ad Agostino anche una prova dell'immortalità della sua anima. Considera la nozione di verità, gli dice. Le cose vere possono ben trapassare, ma la verità in sé è immortale. Anche se il mondo cessasse di esistere, infatti, sarebbe ancor sempre vero il fatto che il mondo ha cessato di esistere. Ma poiché la verità ha la sua dimora nell'anima, anche questa, come la verità, dev'essere immortale (S 1. 15. 28; 2. 15. 28).

Dopo il battesimo, Agostino rimase in Italia per un anno e mezzo. In questo periodo scrisse un altro breve opuscolo sull'immortalità dell'anima, e un'opera piú impegnativa, il *De libero arbitrio*, che abbiamo già incontrato nel primo volume di questa storia della filosofia. Nel 388 rientrò in Africa e visse per qualche anno da privato cittadino nella sua città natale, Tagaste. Nel 391 fu colto infine dalla vocazione e fu ordinato sacerdote, divenendo poco dopo vescovo di Ippona, in Algeria, dove risiedette fino alla morte avvenuta nel 430.

La maggior parte delle sue opere fu scritta durante quest'ultima fase della sua vita. Agostino fu uno scrittore prolifico: l'opera che ci ha lasciato consta di circa cinque milioni di parole. Si tratta di una produzione composta per lo piú da sermoni, da commenti alla Bibbia e da opuscoli polemici di teologia o di disciplina ecclesiastica. In questa fase Agostino non scrisse piú testi filosofici paragonabili a quelli composti negli anni della conversione; nonostante ciò, numerose fra le sue opere maggiori contengono materiale di interesse altamente filosofico.

Nel 397 redasse un'opera intitolata *Le confessioni*: un dialogo devoto con Dio che ripercorre il corso della sua vita dall'infanzia sino alla conversione. Non si tratta di un'autobiografia nel senso usuale del termine, anche se al modello delle *Confessioni* si fa risalire la

fondazione del genere autobiografico. Oltre a essere la nostra fonte principale sulla vita condotta da Agostino prima di diventare vescovo, quest'opera contiene molte riflessioni filosofiche occasionali, e si conclude con un vero e proprio trattato sulla natura del tempo¹. Lo stile affascinante che le contraddistingue ha da sempre fatto delle *Confessioni* l'opera più popolare di Agostino.

Tra il 400 e il 417 egli lavorò a un altro capolavoro: i quindici libri intitolati *De Trinitate*. Nei primi libri del trattato Agostino si dedica principalmente all'analisi di testi biblici ed ecclesiastici riguardanti il mistero delle tre Persone in un unico Dio; i filosofi vi rinvergono un materiale assai più interessante, però, nella sottile descrizione della psicologia umana svolta negli ultimi libri, laddove Agostino va in cerca d'un analogo della Trinità celeste nei cuori e nelle menti degli uomini e delle donne².

Agostino: la storia.

L'opera più corposa di Agostino – nonché la sua fatica maggiore, alla quale lavorò dal 413 al 426 – è intitolata *La città di Dio*. Scritta al tempo in cui l'impero romano viveva sotto la minaccia costante di continue invasioni barbariche, essa rappresenta la prima grande sintesi di pensiero classico e pensiero cristiano; una sintesi che si cela già nel titolo dell'opera. I vangeli cristiani hanno infatti molto da dire a proposito del regno di Dio, ma per la Grecia e Roma il paradigma di istituzione politica non era il regno, bensì la città. Gli stessi imperatori amavano pensarsi come i primi cittadini di un'*Urbe*, e l'imperatore-filosofo Marco Aurelio riteneva che la città che più dovremmo amare fosse la città di Zeus³. Nella *Città di Dio* è invece Gesù, il re dei giudei crocifisso, a essere posto da Agostino al vertice della città-stato ideale teorizzata dalla filosofia pagana.

Come aveva fatto Aristotele nella *Metafisica*, Agostino ripercorre la storia della filosofia a partire dai tempi remoti di Talete, mostrando quanto presto i filosofi si fossero avvicinati – mancandola sempre di poco – alla verità, che egli infine presenta. Tuttavia, mentre Aristotele era interessato soprattutto alle teorie fisiche dei suoi predecessori, Agostino si concentra in particolare sulla loro teologia filosofica o «teologia naturale», come la chiamava, dando corso a un'espressione che avrà una lunga storia davanti a sé (*DCD* VIII. 1-9). Per tutta l'opera Agostino pone gli insegnamenti cristiani

fianco a fianco al meglio della filosofia antica, in particolar modo quella dei suoi filosofi preferiti, i neoplatonici, che egli considerava quasi-cristiani (DCD VIII. 8-9). Un esempio suggestivo è il passo seguente:

Plotino dimostra con la bellezza dei fiorellini e delle foglie come la Provvidenza si estenda dal sommo Dio, la cui bellezza è intelligibile e ineffabile, sino a questi infimi prodotti della terra. Tutte queste cose effimere e quasi spregevoli non potrebbero avere nelle loro forme armonie così graziose senza trarre la loro forma di là dove permane la forma intelligibile e immutabile che comprende in sé tutte le cose assieme. Questo spiega il Signore Gesù là dove dice: «Osservate i gigli del campo, essi non lavorano né tessono. Eppure vi dico che nemmeno Salomone in tutto il suo fasto è vestito come uno di loro. E se un'erba di campo, che oggi c'è e domani viene gettata nel forno, Dio la veste così, quanto più voi, uomini di poca fede?» (DCD X. 14; cfr. Plotino, *Enn.* 3.2.13; Matt. 6. 28-9).

Tuttavia, mentre è disposto a leggere i concetti del platonismo nel Discorso della montagna, Agostino nutre scarsa simpatia nei confronti dei tentativi di dare un'interpretazione filosofica e allegorica alla religione romana tradizionale. L'impulso originario alla stesura della *Città di Dio* – per il completamento della quale furono necessari tredici anni – venne dal sacco di Roma, perpetrato dagli invasori Goti. I pagani attribuirono la colpa del disastro all'abolizione, voluta dai cristiani, del culto delle divinità cittadine; le quali avrebbero perciò abbandonato la città nell'ora del bisogno. Agostino ribatté affidando al I libro del suo trattato il compito di mostrare che gli dèi della Roma classica erano malvagi e impotenti, e che il loro culto era disgustoso e corruttore.

I romani avevano da tempo identificato le loro divinità maggiori – Giove, Giunone, Venere e così via – con i personaggi del pantheon omerico, quali Zeus, Era e Afrodite. Agostino segue Platone e Cicerone nel denunciare la blasfemia dei miti che ci rappresentano

quelle divinità impegnate in comportamenti arbitrari, crudeli e osceni. Oltre a ciò, egli si fa beffe del proliferare di divinità minori caratteristico della superstizione popolare romana. Il paradiso è veramente così burocratizzato – si domanda – da dover richiedere ben tre divinità (Forculus per la porta, Cardea per i cardini e Limentinus per la soglia) a sorvegliare una casa per la quale, fra gli uomini, sarebbe sufficiente un solo guardiano? A Roma sembra di sì (DCD IV. 8). L'identificazione e l'individuazione di queste divinità minori solleva inoltre un certo numero di difficoltà di natura filosofica, che Agostino illustra. Ma contro il paganesimo tardo romano egli più spesso ricorre all'arma dell'ironia erudita: la stessa che Gibbon, tredici secoli più tardi, volgerà in maniera altrettanto tagliente contro il cristianesimo storico.

Una breve ma eloquente rassegna della storia della Roma repubblicana gli è sufficiente per mostrare come il culto degli dèi antichi non garantisca affatto l'incolumità di fronte ai disastri. La grandezza senza precedenti che infine ebbe l'impero romano, afferma Agostino, fu la ricompensa concessa dall'unico vero Dio alle virtù dei migliori cittadini romani. «Questi posposero i propri interessi all'interesse comune, ossia allo stato e all'erario, resistettero all'avarizia, provvidero al bene della patria con generosità, non caddero nei delitti previsti dalle loro leggi e nella sensualità. Con tutti questi mezzi, come per una via retta, tesero alla conquista di onori, dell'impero e della gloria» (DCD V. 15). La ricompensa cui avevano ambito infine li raggiunse: essi poterono imporre la propria legge su molte nazioni e godere di grande fama negli annali di molti popoli. Nonostante ciò, non spetta loro alcun posto nella città celeste, poiché non adorarono l'unico vero Dio, avendo invece unicamente di mira la gloria personale.

Una cospicua parte dell'attacco agostiniano alla religione romana è incentrata sulla natura degradante degli spettacoli pubblici tenuti in onore degli dèi. Non c'è alcun dubbio che qualsiasi moderno *liberal*, se assistesse a quanto andava in scena nei teatri e negli anfiteatri romani, non ne uscirebbe meno disgustato di Agostino; ma mentre oggi saremmo probabilmente scioccati dalla crudeltà dell'intrattenimento, più che dalla sua oscenità, nel caso di Agostino sembra verificarsi il contrario.

Agostino non considera le divinità pagane alla stregua di entità del tutto fittizie. Egli pensa al contrario che esse siano spiriti malvagi, i quali approfittano della superstizione umana per sviare su di sé una devozione e un culto che dovrebbero essere diretti solamente verso l'unico, vero Dio (DCD VII. 33). Alcuni platonici avevano avanzato una classificazione tripartita degli esseri razionali, suddividendoli rispettivamente in dèi, uomini e *daimones* (demoni). Gli dèi dimorano nel cielo, gli uomini sulla terra, mentre i demoni occupano uno spazio aereo intermedio fra cielo e terra. Essi somigliano da un lato agli dèi, in quanto sono immortali, ma dall'altro sono simili agli uomini, in quanto, come questi ultimi, sono soggetti alle passioni. Molti demoni sono malvagi, ma ve ne sono anche di buoni, come il famoso *daimon* che accompagnava Socrate⁴. I demoni buoni, secondo i platonici, possono esserci d'aiuto come intermediari tra gli uomini e gli dèi (DCD VIII. 14; IX. 8; X. 9).

Agostino non rifiuta l'idea che l'aria sia popolata da demoni, ma non accetta che alcuni di essi siano buoni, né tantomeno che possano mediare tra Dio e l'uomo. Sotto molti punti di vista essi sono inferiori agli esseri umani: «Essi sono spiriti pieni del desiderio di nuocere, totalmente alieni alla giustizia, gonfi di orgoglio, lividi d'invidia, astuti nell'inganno; abitano nell'aria, perché abbattuti dalla sublimità del più alto cielo come punizione di una trasgressione irrimediabile» (DCD VIII. 22). In altre parole, Agostino identifica i *daimones* platonici con gli angeli caduti dal cielo (figure che la maggior parte dei lettori anglofoni ha incontrato per la prima volta nel *Paradiso perduto* di Milton). A ben vedere fu proprio Agostino a fissare nell'immaginario della cristianità la storia secondo cui, prima di creare gli esseri umani in carne e ossa, Dio creò delle schiere di esseri totalmente spirituali, alcuni dei quali presero parte a una sorta di ribellione pre-cosmica, che li condannò alla dannazione eterna.

Agostino riconosce tuttavia che la Bibbia non ci dice niente sull'origine degli angeli; la *Genesi* non li menziona nella descrizione dei sette giorni della creazione, e dobbiamo rivolgerci ai *Salmi* o a *Giobbe* per apprendere che essi sono creature di Dio. Se vogliamo farli rientrare nel racconto della *Genesi*, prosegue Agostino, bisogna concludere che furono creati il primo giorno: fu quello il momento

in cui Dio creò prima la luce, e quindi gli angeli, le prime entità a partecipare dell'illuminazione divina (DCD XI. 9). Nello stesso giorno, ci dice la Bibbia, Dio separò la luce dall'oscurità. Qui Agostino vede all'opera la prescienza divina. «Questa distinzione poté essere opera solo di Chi poté prevedere anche prima della caduta che alcuni angeli sarebbero caduti, sarebbero stati privati della luce della verità e sarebbero rimasti nella tenebra dell'orgoglio» (DCD XI. 19). «Noi dunque abbiamo ritenuto che queste due società angeliche diverse e opposte fra loro, l'una buona per sua natura e retta per sua volontà, l'altra buona sí per natura ma sviata per sua volontà, chiaramente delineate in altri piú espliciti e probanti luoghi delle divine Scritture, sono tuttavia designate anche in questo libro della *Genesi* sotto i nomi di *luce* e *tenebre*» (DCD XI. 33). Queste due coorti angeliche rappresentano l'origine delle due città che danno il titolo e il tema all'intera opera, anche se la loro storia viene trattata nei dettagli solo a partire dal XII libro. Ci sono angeli buoni e angeli malvagi, ci informa Agostino, cosí come ci sono uomini buoni e uomini malvagi; tuttavia non dobbiamo pensare che ci siano quattro città distinte: uomini e angeli possono infatti essere compartecipi di una medesima comunità.

Tra la creazione degli angeli e la creazione degli uomini, ci dice ancora Agostino, ci fu la creazione degli animali. Tutti gli animali, tanto quelli solitari come il lupo quanto quelli che vivono in gruppo, come il cervo, furono creati simultaneamente da Dio in molti esemplari. La stirpe umana invece fu creata in un singolo individuo, Adamo. Da lui venne Eva, e da questa prima coppia discesero tutti gli altri uomini. La creazione in un unico individuo tuttavia non sta a significare che l'uomo all'origine non fosse un animale sociale: anzi, è vero proprio il contrario. «Dio creò l'uomo unico e singolo, non certo per abbandonarlo alla solitudine senza una società di uomini, ma per inculcare piú fortemente in lui l'unità di questa società umana e i vincoli dell'armonia mediante il legame non solo della somiglianza di natura bensí anche dell'affetto di parentela» (DCD XII. 22). La razza umana è per natura piú socievole di qualsiasi altra specie, afferma Agostino, ma aggiunge: a causa della perversione della volontà essa è anche la piú conflittuale di tutte (DCD XII. 28).

Gli esseri umani si situano nel mezzo tra gli angeli e gli animali bruti: da una parte condividono l'intelletto con gli angeli, ma dall'altra hanno un corpo, proprio come le bestie. Secondo il disegno divino originario, peraltro, gli uomini avrebbero dovuto intrattenere un legame di parentela molto piú stretto con gli angeli che non con gli animali, poiché sarebbero dovuti essere immortali. Era infatti previsto che, dopo una vita di obbedienza a Dio, essi sarebbero passati nel consorzio degli angeli senza attraversare la morte. Fu a causa del peccato commesso da Adamo nel paradiso che gli uomini divennero esseri perituri, soggetti a quella morte corporale che invece era sempre stata naturale per le bestie. È in seguito alla caduta dal cielo, prosegue Agostino, che la morte è divenuta la sorte comune a tutti gli esseri umani; ma dopo la morte alcuni, per mezzo della grazia di Dio, saranno ricompensati e ammessi a far parte della compagnia degli angeli buoni, mentre gli altri saranno puniti con la dannazione assieme agli angeli malvagi: una seconda morte, questa, che è ancor piú atroce della prima (*DCD* XIII. 12; XIV. 1).

Quando Platone descrisse l'origine del cosmo nel *Timeo*, non attribuì la creazione degli esseri umani all'essere supremo che plasmò il mondo, bensì a delle divinità minori create da tale essere, le quali agivano per suo incarico (*Tim.* 41c). Agostino non nega l'esistenza di tali divini e augusti servitori: egli ritiene semplicemente che la parola «dèi» usata in quel contesto da Platone sia una denominazione impropria per indicare gli angeli. Allo stesso tempo, si oppone risolutamente all'idea che tali esecutori, sia pure di rango superiore, possano essere definiti «creatori». Portare le cose all'esistenza traendole dal nulla, afferma Agostino, è prerogativa dell'unico e vero Dio, e per quanto grande possa essere l'aiuto che un angelo può fornire a Dio nella generazione delle creature minori, l'angelo non è un creatore piú di quanto non lo sia un giardiniere, oppure un contadino che produce un raccolto (*DCD* XII. 26).

Il contrasto tra la concezione biblica e la concezione platonica della creatura umana emerge in maniera particolarmente evidente di fronte alla domanda: la morte – intesa come separazione dell'anima dal corpo – è cosa buona o cattiva? Per la *Genesi* la morte è un male: è una punizione per il peccato. In un mondo in cui regnasse l'innocenza, corpo e anima rimarrebbero uniti per sempre (*DCD*

XIII. 6). Al contrario, secondo molti pensatori platonici – e anche secondo quanto afferma lo stesso Platone in alcuni suoi scritti – l'anima è felice solo quando, spogliata dal corpo, si trova nuda di fronte a Dio (*DCD* XIII. 16 e 19; cfr. *Phaed.* 108c; *Phaedr.* 248c). Inoltre, l'idea che le anime possano essere costrette a reincarnarsi (probabilmente in corpi umani, ma magari persino in corpi animali), perché punite per i peccati commessi nella vita precedente, costituisce notoriamente un tema platonico⁵. Secondo i profeti dell'Antico e del Nuovo Testamento, invece, le anime dei virtuosi alla fine si ricongiungeranno ai loro corpi, e tale unione di anima e corpo sarà fonte di felicità eterna (*DCD* XIII. 17 e 22; XXII. 19).

Agostino non nega, anzi enfatizza il fatto che i desideri e le passioni corporali possono ostacolare il progresso spirituale, e lo fa citando il *Libro della Sapienza* (9. 15): «Il corpo corruttibile grava sull'anima». Ma ciò è vero, aggiunge, soltanto per il corpo degli esseri umani quale esso è divenuto in seguito alla caduta nella vita mortale. Il corpo umano, in paradiso, non aveva emozioni che lo turbassero, né desideri a renderlo inquieto. Adamo ed Eva vivevano senza dolore né paura, in quanto godevano di salute perfetta, e non furono mai fisicamente in pericolo; ai loro corpi erano sconosciute le ferite, e se non vi fosse stata la caduta dal paradiso, anche il parto sarebbe stato indolore. Essi mangiavano solo quanto era necessario a preservare il loro corpo, mentre i loro organi sessuali erano sotto il completo controllo della fredda ragione, in modo da essere usati soltanto per la procreazione (*DCD* XIII. 23; XIV. 26). Tuttavia, sebbene vivessero senza passione, non vivevano senza amore. Vi era infatti secondo Agostino «un amore inalterato verso Dio e dei due coniugi fra loro, una vita leale e un'unione fedele; e da questo amore una felicità immensa nella costante presenza dell'oggetto del loro amore» (*DCD* XIV. 10).

Le due città agostiniane.

Muovendo dalle origini della stirpe umana, individuate in Adamo ed Eva, Agostino ne ripercorre la storia, adattandola allo schema portante della sua narrazione, ovvero il contrappunto delle due città. «Così avvenne che pur nella varietà e differenza di tanti popoli immensi sparsi su tutta la terra e viventi con diverse usanze

religiose e morali, in grande varietà di lingue, armi e abbigliamenti, tuttavia non si costituirono più di due tipi, se così si può dire, di società umane; e possiamo ben chiamarle, sulla scorta delle nostre Scritture, due città» (*DCD XIV. 1*). Di queste due città, una vive secondo la carne, l'altra secondo lo spirito; una è creata dall'amore di sé, l'altra dall'amore di Dio; l'una si glorifica in se stessa, mentre l'altra ha la sua massima gloria nel Signore (*DCD XIV 28*). L'una è predestinata a unirsi al diavolo nel castigo finale, che la distruggerà come città; l'altra invece è predestinata a regnare con Dio nei secoli dei secoli (*DCD XV. 1 e 4*).

La divisione tra le due città ebbe inizio con i figli della coppia originaria. «Il primo nato, dunque, fu Caino, da quei due genitori dell'umanità; e appartenne alla città degli uomini, mentre il successivo, Abele, appartenne alla città di Dio» (*DCD XV. 1*). L'inimicizia tra le due città si manifestò per la prima volta nell'assassinio di Abele perpetrato da Caino; poi l'esempio fratricida di quest'ultimo fu seguito da Romolo, il fondatore di Roma, che uccise il fratello Remo (*DCD XV. 5*).

Nei libri XV e XVI Agostino presenta la storia della città di Dio ai suoi albori, dapprima seguendo la narrazione della *Genesi*, poi vedendone l'incarnazione, di volta in volta, nei patriarchi ebrei, da Noè ad Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe e Mosè. Il XVII libro cerca di far luce sulla città di Dio ricercandone la presenza negli scritti dei Profeti e nei *Salmi*. Le profezie che esaltano il regno di David e dei sacerdoti, promettendo loro vita eterna, debbono avere il loro compimento altrove, afferma Agostino, dal momento che Israele non esiste più come istituzione terrena (*DCD XVII. 7*).

Con il libro XVIII torniamo alla storia secolare, e assistiamo al racconto dell'ascesa e caduta di una serie di imperi pagani: l'impero assiro, quello egizio, l'impero di Argo e infine Roma. Agostino si sforza di riconciliare la cronologia biblica con la cronologia della storia del mondo, collocando l'Esodo al tempo del mitico re ateniese Cecrope, e ponendo la caduta di Troia nel periodo dei Giudici in Israele. Egli prosegue poi la propria rassegna storica considerando la fondazione di Roma, gli inizi della filosofia in Ionia e la deportazione del popolo d'Israele come eventi contemporanei tra loro. La distruzione del Tempio di Gerusalemme, ci racconta,

avvenne durante il regno di Tarquinio Prisco a Roma; mentre la cattività babilonese terminò nello stesso periodo dell'espulsione dei re e della fondazione della Roma repubblicana. Uno degli scopi della sua cronologia, talvolta un po' sconcertante, è quello di mettere in evidenza come gli insegnamenti dei profeti ebraici siano anteriori alle riflessioni dei filosofi greci (*DCD XVIII. 37*).

Nella narrazione di Agostino Gerusalemme diviene l'emblema della città di Dio, mentre Babilonia diventa l'emblema della città del mondo. Babilonia era la città del disordine, dove Dio aveva frantumato l'originaria unità del linguaggio umano per vanificare la costruzione della torre di Babele (*Gen. 11. 1-9*). Nella città del mondo i filosofi parlano molte lingue tra loro differenti, ci dice Agostino, tante almeno quante sono quelle dei costruttori della torre di Babele. Alcuni dicono che c'è un mondo solo, mentre altri affermano che ce ne sono molti; alcuni dicono che questo mondo è eterno, altri invece sostengono che è destinato a perire. Secondo alcuni il mondo è sotto la guida di una mente divina, secondo altri esso è un giocattolo nelle mani del caso. E ancora, alcuni affermano che l'anima è immortale, mentre altri che essa perisce assieme al corpo. Vi è poi chi vede nell'anima stessa il sommo bene, chi invece lo identifica nel corpo, e chi ancora nei beni esteriori. Ci sono quelli che sostengono che bisogna fare affidamento sui sensi, e quelli che asseriscono che i sensi debbono essere disprezzati. Nella città secolare non c'è autorità in grado di risolvere il contrasto tra questi punti di vista: Babilonia li accoglie tutti allo stesso modo, senza discernere e senza giudicare (*DCD XVIII. 41*). Com'è diversa invece la città di Dio, osserva Agostino, dove tutti accettano l'autorità delle Sacre Scritture!

Le dispute più importanti tra i filosofi, prosegue, sono quelle che riguardano il sommo bene e il sommo male. Il sommo bene è desiderabile di per sé, mentre tutte le altre cose sono desiderabili soltanto in funzione di esso. I filosofi hanno cercato di individuare il sommo bene collocandolo in questa vita presente: alcuni ritengono che esso sia da far coincidere con il piacere, altri che esso sia la virtù, altri che si tratti della serenità, mentre altri ancora affermano che esso consiste nel godere dei beni essenziali di cui la natura ci ha dotato. Alcune sette ritengono che il sommo bene sia invece l'una o l'altra combinazione di queste cose. Ma la città di Dio sa che il bene

supremo è la vita eterna, e che la morte eterna è il male supremo; essa sa inoltre che è soltanto mediante la fede e la grazia che si può raggiungere il bene supremo, ed evitare il suo opposto (DCD XIX. 1-4).

Dalla descrizione che Agostino fa delle due città si comprende chiaramente che sarebbe erroneo identificare, in maniera semplicistica, Babilonia con l'impero pagano e Gerusalemme con l'impero cristiano. La città di Dio, per Agostino, era una comunità già molto prima della nascita di Cristo, dunque ancor prima della conversione di Costantino. Inoltre l'impero cristiano è composto sia da peccatori sia da santi, egli afferma – e illustra tale circostanza con l'esempio dell'imperatore Teodosio, che fu obbligato da sant'Ambrogio a far penitenza per la brutalità con cui aveva represso la ribellione di Tessalonica nel 391 (DCD V. 26). Dall'altra parte, la città di Dio non deve neppure essere identificata con la Chiesa presente sulla terra, sebbene in età posteriori il libro di Agostino talvolta sia stato effettivamente considerato come un punto di riferimento per le relazioni tra Chiesa e stato. Non si riesce a comprendere appieno la natura delle due città finché non se ne prende in considerazione la forma ultima e conclusiva; un'analisi cui Agostino dedica gli ultimi tre libri della *Città di Dio*.

In essi Agostino passa al vaglio i detti dei profeti, i sermoni di Gesù, le epistole degli apostoli e il libro dell'*Apocalisse*, alla ricerca di informazioni sul destino futuro del mondo. Tra la resurrezione di Gesù e la fine della storia, si apprende dall'*Apocalisse* di Giovanni, vi è un periodo di mille anni (DCD XX. 1-6), durante il quale i santi regnano assieme a Cristo. Per i santi, questo regno della durata di un millennio si sviluppa in due momenti: durante la loro vita terrena, essi sono i membri eminenti d'una Chiesa che comprende anche i peccatori; dopo la morte invece essi rimangono, misteriosamente, in comunione con la Chiesa, intesa come regno di Dio (DCD XX. 9).

Nel confrontarsi con questi passi dell'*Apocalisse*, Agostino tratta con disprezzo qualsiasi interpretazione che prospetti un millennio di bagordi, in attesa del trionfo finale dei santi, al termine della storia. Sia che interpretiamo letteralmente il «millennio» di cui parla Giovanni, sia che consideriamo il numero mille come simbolo di

perfezione, secondo Agostino noi già ci troviamo nel mezzo del regno dei santi (*DCD XX. 7*).



1. La «*massa damnata*», miniatura da sant'Agostino d'Ippona, *Città di Dio*, 1470 circa. Adamo ed Eva vanno incontro alla morte dopo l'espulsione dall'Eden. La razza umana è destinata all'Inferno, solo gli eletti sono salvati dalla grazia divina.

Agostino ci dice che il dramma finale, che andrà in scena una volta trascorso il numero prestabilito di anni, si svolgerà in sette atti. Dapprima giungerà il profeta Elia, che convertirà il popolo ebraico a Cristo (*DCD XX. 29*). Nella seconda fase Satana verrà liberato dalla sua prigionia, e per tre anni e mezzo l'Anticristo perseguiterà coloro che hanno fede, servendosi delle nazioni di Gog e Magog. I

santi dovranno sopportare le sofferenze inflitte loro dagli assalti di Gog e Magog fino a farli estinguere (*DCD XX. 11-12, 19*). Nella terza fase Gesù tornerà sulla terra per giudicare i vivi e i morti. Le anime dei morti saranno quindi, in un quarto momento, richiamate dalle loro estreme dimore per poter essere giudicate, e saranno riunite ai corpi. Poi, in un quinto momento, il giudizio separerà i virtuosi dai malvagi, destinando i santi alla beatitudine eterna e gli abietti all'eterna dannazione (*DCD XX. 22, 27*). Nel sesto e penultimo atto, il mondo verrà distrutto da una conflagrazione cosmica, e saranno creati un nuovo cielo e una nuova terra (*DCD XX. 16-18*). Infine, settimo, le schiere dei beati e dei dannati prenderanno il posto che è stato loro assegnato, in cielo o all'inferno, per l'eternità (*DCD XX. 30*). L'immagine della Gerusalemme celeste posta al di sopra delle inestinguibili fiamme infernali rappresenta il coronamento della narrazione agostiniana delle due città.

Agostino è tuttavia ben consapevole del fatto che le sue predizioni non sono facili da accettare. L'idea che egli ritiene più difficile da comprendere è quella secondo cui i dannati dovranno soffrire pene corporali eterne. I corpi – gli si obietterà – saranno sicuramente consumati dal fuoco; senza aggiungere il fatto che tutto ciò che può patire il dolore deve, prima o poi, patire anche la morte.

Agostino replica affermando che le salamandre prosperano nel fuoco, e l'Etna brucia da sempre. Inoltre sappiamo che le anime possono soffrire il dolore non meno dei corpi, e tuttavia i filosofi convengono sul fatto che esse sono immortali. Per finire, ci sono molti eventi mirabolanti nel mondo naturale (Agostino ne offre una lunga lista, che include le proprietà della calce, dei diamanti, dei magneti, e dei frutti del Mar Morto), i quali rendono del tutto credibile il fatto che un creatore onnipotente possa mantenere in vita, per sempre, un corpo umano tormentato da orribili sofferenze (*DCD XXI. 3-7*).

I più, tuttavia, si curano poco dei meccanismi fisici della dannazione eterna, preoccupandosi maggiormente della sua giustificazione morale. Com'è possibile che un crimine commesso nel corso di una vita che è breve meriti una punizione destinata a durare per l'eternità? Anche nel diritto umano, ribatte Agostino,

non vi è proporzione temporale necessaria tra il crimine e la pena. Un uomo può essere fustigato per ore come punizione per un fugace bacio adultero, mentre uno schiavo può scontare anni di prigione per aver rivoltato, in un certo momento, anche solo un insulto al padrone (*DCD XXI. 11*). È falso sentimentalismo il credere, mossi dalla compassione, che le sofferenze dell'inferno avranno mai fine. Se si è tentati da questo pensiero, si potrebbe finire per credere, come l'eretico Origene, che un giorno persino il diavolo sarà liberato e associato alla beatitudine! (*DCD XXI. 17*).

Un po' per volta Agostino cerca di mostrare non solo come la dannazione eterna sia possibile e giustificata, ma anche come essa sia estremamente difficile da evitare. Una vita virtuosa non è sufficiente per la salvezza: le virtù dei pagani, senza la vera fede, sono solo magnifici vizi. Essere battezzato non basta, perché il battezzato può ricadere nell'eresia. L'ortodossia della fede non garantisce la salvezza, perché anche il più incrollabile cattolico può cadere nel peccato. Ma la stessa devozione ai sacramenti non è sufficiente: a tale proposito, Agostino asserisce che nessuno può sapere se li sta ricevendo con una disposizione spirituale tale da rispondere alla promessa di vita eterna fatta da Gesù (*DCD XXI. 19-25*). Pure la filantropia è insufficiente, e Agostino impiega diverse pagine per congedarsi dal passo del Vangelo di Matteo in cui il Figlio dell'Uomo separa le pecore dai capri, basandosi sul loro aver compiuto o trascurato le opere di misericordia verso il prossimo (*Matt. 25. 31-46; DCD XXI. 27*).

Nel XXII libro della *Città di Dio* giungiamo infine alla trattazione della beatitudine eterna dei santi nella Nuova Gerusalemme. A coloro che dubitano del fatto che i corpi terreni siano capaci di dimorare in cielo, Agostino replica come segue, in tono spiccatamente platonico:

Se fossimo solo anime, ossia spiriti senza corpo, e abitando in cielo non conoscessimo gli esseri terreni; e ci venisse detto che un giorno saremo uniti in un vincolo meraviglioso a corpi terreni, per dar loro la vita, non ci rifiuteremmo forse di credere? Troveremmo un argomento molto più forte nel dire che la natura non permette che una

sostanza incorporea sia avvinta da un legame corporeo. Eppure la terra è piena di anime che danno la vita a queste membra fatte di materia, a loro collegate e avvolte in modo meraviglioso. Perché dunque, per volontà dello stesso Dio che creò questo essere vivente, il corpo terreno non potrà essere innalzato ad un corpo celeste, se l'anima, superiore a qualsiasi corpo e quindi anche ai corpi celesti, poté essere vincolata a un corpo terreno? (*DCD XXII. 4*).

Nessun cristiano può rifiutarsi di credere nella possibilità che un corpo umano sia assunto in cielo, dal momento che tutti accettano che Gesù stesso sia risorto dalla morte e che sia asceso al cielo. La vita eterna promessa ai beati non è meno incredibile della storia della resurrezione di Cristo.

È incredibile la resurrezione di Cristo nella carne e la sua ascesa al cielo con la carne; è incredibile il credito del mondo per un fatto tanto incredibile, è incredibile la riuscita di uomini oscuri, infimi, pochissimi e ignoranti, nel convincere con tanta efficacia il mondo e persino i suoi dotti. Alla prima di queste tre cose incredibili i nostri avversari si rifiutano di credere; la seconda sono addirittura costretti a vederla; e non sanno scoprire come sia accaduta se non credono alla terza (*DCD XXII. 5*).

Per mostrare come queste cose, apparentemente non credibili, di fatto invece lo siano, Agostino fa appello all'onnipotenza divina, manifestatasi in una serie di miracoli che egli stesso ha osservato o di cui furono testimoni oculari alcuni tra i suoi amici. Egli tuttavia ammette di dover affrontare molte questioni difficili, che i filosofi suoi avversari hanno sollevato contro la concezione d'una resurrezione della carne, considerata nel suo complesso.

Come possono i corpi umani, che sono fatti di elementi pesanti, sussistere nell'eterea sublimità del cielo? La questione, replica Agostino, non pone problemi maggiori degli uccelli che volano nell'aria, o del fuoco che si sviluppa sulla terra. I corpi resuscitati saranno tutti di sesso maschile? No: le donne manterranno il loro

sesto, anche se i loro organi non serviranno più né per i rapporti sessuali né per il parto, dacché nel cielo non ci sarà più il matrimonio. I corpi resuscitati avranno tutti la stessa forma e saranno della medesima taglia? No: a ognuno verrà assegnata la conformazione fisica che aveva nell'età matura (se si è morti in età avanzata) o la conformazione che avrebbe avuto una volta raggiunta tale età (se si è morti in giovane età). Che ne sarà di coloro che sono morti bambini? Essi, afferma Agostino, raggiungeranno istantaneamente la maturità salendo al cielo.

Tutti i corpi resuscitati saranno inoltre belli e perfetti. La resurrezione porterà con sé una sorta di chirurgia plastica su scala cosmica. Le deformità e le imperfezioni saranno rimosse, gli arti amputati saranno restituiti a coloro che li avevano perduti, i capelli e le unghie tagliate torneranno a essere parte del corpo dei loro proprietari originari – sebbene non sotto forma di peli e di unghie. «Perciò i magri e i grassi non hanno da temere di essere anche là come non avrebbero voluto essere nemmeno qui, se avessero potuto» (*DCD XII. 19*).

Agostino solleva inoltre un problema che continuerà a tormentare i credenti di tutti quei secoli in cui l'idea di una risurrezione finale fu presa sul serio. Supponiamo, egli scrive, che un uomo che sta morendo di fame si abbandoni a un atto di cannibalismo: a quale corpo apparterrà, al momento della resurrezione, la carne umana ormai digerita? Agostino avanza una risposta prudente e ponderata. Prima che A divenga così affamato da mangiare il corpo di B, afferma, A deve aver perso molto peso. Pezzi del suo corpo devono cioè essere esalati nell'aria. Al momento della resurrezione questo materiale sarà ritrasformato in carne, per dare ad A un peso appropriato, mentre la carne digerita sarà restituita a B. L'intera transazione dovrà essere considerata in analogia all'assunzione di un prestito di una certa somma di denaro, che dev'essere restituita a tempo debito (*DCD XXII. 20*).

Ma i beati che cosa *faranno* propriamente, con questi splendidi corpi risorti? Agostino confessa: «Ebbene, quale sarà la natura della loro attività, o meglio, della loro quiete e del loro riposo, a dir il vero io non lo so» (*DCD XXII. 29*). La Bibbia ci dice che i beati vedranno Dio, ma ciò per Agostino viene a costituire un ulteriore

problema. Se i beati non possono aprire e chiudere gli occhi a loro piacimento, la loro condizione pare piú sveniente della nostra. Ma d'altra parte, come può qualcuno chiudere gli occhi davanti a Dio? La risposta del santo è sottile. Nello stato di beatitudine Dio sarà certamente visibile agli occhi del corpo, non solo a quelli della mente; ma egli non sarà un oggetto di visione aggiuntivo. Noi vedremo piuttosto Dio osservando la sua impronta ordinatrice nei rapporti di armonia che vigono tra i corpi (ossia quei rapporti che costituiscono lo schema materiale delle cose attorno a noi), proprio come vediamo la vita degli altri uomini osservando il loro comportamento. La vita non è un corpo che si aggiunge a quelli che già vediamo, e tuttavia quando vediamo i movimenti degli esseri viventi noi non ci limitiamo a credere che sono vivi: li *vediamo* vivi. Così nella città di Dio osserveremo l'opera di Dio nel suo diffondere ovunque l'armonia e la bellezza (*DCD XXII. 30*).

Pur mostrando quasi a ogni pagina la propria dipendenza dalla Bibbia, *La città di Dio* merita un posto di primo piano nella storia della filosofia, per due ragioni. In primo luogo, Agostino compie lo sforzo costante di collocare la sua visione religiosa del mondo nel solco della tradizione filosofica della Grecia e di Roma. Nel fare ciò egli cerca, laddove è possibile, di armonizzare la Bibbia con Platone e Cicerone; sentendosi obbligato, laddove una riconciliazione non è possibile, a elencare e confutare gli argomenti filosofici anticristiani. In secondo luogo, la narrazione che Agostino costruisce a partire da elementi di matrice tanto biblica quanto classica farà da cornice per la discussione filosofica del mondo latino almeno fino al Rinascimento, alla Riforma e anche oltre.

Agostino è una delle figure piú interessanti che abbiano mai scritto di filosofia. Dotato di una mente analitica, sottile e profonda, egli fu capace, nei momenti di maggior ispirazione, di scrivere in modo vivace, arguto e perfino commovente. A differenza dei filosofi attivi nei secoli centrali del Medioevo, egli si sforzò di spiegare le sue tesi tramite immagini concrete: gli esempi che offre non sono mai ripetitivi e fossilizzati come quelli che troppo spesso si trovano nei testi della grande scolastica. Egli mette al servizio della filosofia aneddoti, epigrammi e paradossi, riuscendo altresí a manifestare problemi filosofici profondi dietro la superficie apparentemente piana del linguaggio. Anche se di poco, Agostino non raggiunge

tuttavia le vette piú alte del pensiero filosofico, perché rimane troppo retore. Nell'ultimo periodo della sua vita non fu piú davvero in grado di distinguere tra autentica analisi logica e meri virtuosismi linguistici; va detto però che in quell'ultima fase, una volta diventato vescovo, i suoi intenti non furono piú puramente filosofici: tanto la retorica quanto la logica non erano per lui altro, ormai, che strumenti per la diffusione del Vangelo di Cristo.

Le consolazioni di Boezio.

Nel v secolo l'impero romano visse un'epoca di invasioni di popoli stranieri (principalmente a ovest) e di dispute teologiche (soprattutto a est). *La città di Dio* era stata scritta in occasione del sacco di Roma, compiuto dai Visigoti nel 410; quando Agostino morì a Ippona, nel 430, i Vandali erano alle porte della città. La morte, d'altra parte, impedì ad Agostino di accettare l'invito a partecipare al Concilio di Efeso. Il concilio era stato convocato dall'imperatore Teodosio II, in seguito all'aspro dissenso scoppiato tra i patriarchi di Costantinopoli e di Alessandria circa la formulazione della dottrina della natura divina di Gesù Cristo, insieme uomo e figlio di Dio.

Nel corso del secolo ai Goti e ai Vandali fece seguito un gruppo ancora piú terribile di invasori, gli Unni, guidati dal re Attila. Attila aveva conquistato vasti territori nelle regioni che si estendevano dalla Cina al Reno, prima di essere fermato in battaglia nel 451 a Chalons, in Gallia, da un generale romano alleato con un re goto, Teodorico. Negli anni seguenti Attila invase l'Italia, e in quell'occasione Roma fu salvata dall'occupazione solo grazie agli sforzi – un misto di eloquenza e di denaro – messi in campo da papa Leone Magno.

Il Concilio di Efeso del 431 condannò Nestorio, vescovo di Costantinopoli, per aver ritenuto che Maria, madre di Gesù, non fosse la madre di Dio. Come poteva Nestorio credere ciò – sostenne il vescovo di Alessandria, Cirillo – e allo stesso tempo credere davvero che Gesù fosse Dio? Il concilio stabilì che il modo corretto di formulare la dottrina dell'Incarnazione consisteva nell'affermare che Cristo, unica persona, aveva due nature distinte: una divina e una umana. Vi erano tuttavia alcuni alessandrini i quali – attestandosi su posizioni radicali – credevano che il Figlio incarnato

di Dio possedesse un'unica natura, e che il concilio non si fosse spinto abbastanza avanti. Costoro organizzarono un secondo concilio a Efeso, che proclamò la dottrina dell'unica natura di Cristo («monofisismo»). Papa Leone, che aveva inviato un documento scritto in cui si dichiarava favorevole alla duplice natura di Cristo, accusò il concilio di essere un covo di briganti⁶.

Incoraggiata dall'appoggio di Roma, Costantinopoli passò al contrattacco: al Concilio di Calcedonia del 451 fu affermata, contro Alessandria, la dottrina della doppia natura di Cristo. Egli era perfettamente Dio e perfettamente uomo: possedeva un corpo e un'anima umani, condividendo da una parte la divinità con il Padre, e dall'altra l'umanità con noi mortali. Le decisioni prese prima a Efeso e poi a Calcedonia furono quelle su cui, da allora in poi, si attestò l'ortodossia della maggior parte dei cristiani, anche se nelle parti orientali dell'impero rimasero presenti comunità numerose di Nestoriani e di cristiani monofisiti, alcune delle quali sono sopravvissute fino ai giorni nostri. L'importanza di questi concili del v secolo per la storia del pensiero sta nel fatto che essi elaborarono significati tecnici specifici per termini come «natura» e «persona», destinati a influenzare la filosofia per molti secoli a venire.



2. *Boezio e Simmaco*, miniatura, ix secolo circa.

Dopo aver respinto Attila, l'impero romano d'occidente rimase in piedi ancora per un quarto di secolo, sebbene il potere, in Italia, fosse in gran parte passato nelle mani dei comandanti barbari dell'esercito. Uno di essi, Odoacre, decise nel 476 di diventare sovrano in maniera ufficiale, e non solo di fatto. Depose così

l'ultimo imperatore fantoccio, Romolo Augustolo, mandandolo in esilio vicino a Napoli. Nel mezzo secolo seguente, l'Italia divenne una provincia gotica. I suoi re, benché cristiani, non si interessarono molto ai dibattiti cristologici dell'epoca: essi aderirono a una forma di cristianesimo – l'arianesimo – che era stata condannata fin dai tempi di Costantino I. Sebbene l'arianesimo assumesse forme differenti, ad accomunarle tutte era la negazione del fatto che Gesù, figlio di Dio, condividesse una medesima essenza o sostanza con Dio Padre. Il più forte fra i sovrani gotici, Teodorico (che regnò dal 493 al 526), stabilì un governo tollerante in cui ariani, ebrei e cattolici ortodossi vissero pacificamente gli uni accanto agli altri, in un regno in cui fiorirono l'arte e la cultura.

Uno dei ministri di Teodorico era Manlio Severino Boezio, membro di una potente famiglia senatoria romana. Nato poco dopo il crollo dell'impero romano d'occidente, Boezio perse il padre durante l'infanzia e fu adottato dalla famiglia del console Simmaco, di cui più tardi sposò la figlia. Lo stesso Boezio divenne console nel 510, e vide i suoi due figli rivestire la medesima carica nel 522. In quell'anno si trasferì da Roma a Ravenna, capitale del regno di Teodorico, per diventare «maestro di palazzo», un'alta carica amministrativa che egli rivestì con integrità e onore.

Da giovane Boezio aveva scritto manuali di musica e di matematica, per i quali si era rifatto a fonti greche, e aveva progettato, senza mai portarla a termine, una traduzione dell'intera opera di Platone e di Aristotele. Scrisse commenti ad alcune opere di logica di Aristotele, dando prova di una certa dimestichezza con la logica stoica. Redasse inoltre quattro trattati teologici che affrontavano i temi della Trinità e dell'Incarnazione, nei quali si mostra l'influenza tanto di Agostino quanto dei dibattiti cristologici del v secolo. La sua carriera sembrò costituire un modello per coloro che volevano unire vita attiva e vita contemplativa. Gibbon, che raramente si spinge al punto di lodare un filosofo, scrive di Boezio: «Boezio, prospero nella fama e negli averi, nei pubblici onori e nelle relazioni private, nella cultura e nella coscienza della propria virtù, avrebbe potuto chiamarsi felice, se questo precario attributo si potesse applicare all'uomo con sicurezza prima che giunga alla fine della sua vita»⁷.

Boezio non conservò a lungo l'onorata carica, poiché cadde in sospetto di essere implicato, in quanto cattolico, in una corrispondenza proditoria con Costantinopoli, nella quale si esortava l'imperatore Giustino a invadere l'Italia ponendo fine al dominio dell'arianesimo. Boezio fu imprigionato in una torre a Pavia e condannato a morte dal Senato romano. Fu durante il periodo di prigionia, ormai condannato alla pena capitale, che egli scrisse l'opera grazie a cui è maggiormente ricordato: *La consolazione di Filosofia*. L'opera è stata oggetto d'ammirazione sia per la sua bellezza letteraria sia per il suo acume filosofico; è stata ripetutamente tradotta in molte lingue; fra l'altro, com'è noto, da Alfredo il Grande e da Chaucer. Sebbene essa contenga un'acuta discussione dei problemi derivanti dal rapporto tra libertà umana e prescienza divina, non si tratta propriamente dell'opera che ci si aspetterebbe da un devoto cattolico posto di fronte alla possibilità del martirio. Essa infatti si sofferma a lungo sui conforti offerti dalla filosofia pagana, ma non contiene alcun riferimento alle consolazioni elargite dalla religione cristiana.

All'inizio dell'opera Boezio racconta come, rinchiuso in prigione, egli abbia ricevuto la visita di una donna alta, anziana per gli anni ma dalla carnagione chiara, vestita di abiti intessuti in modo squisito, ma ormai tristemente ridotti in stracci: si trattava della Filosofia. Sui suoi abiti era ricamata una scala, recante la lettera greca Π (π) all'orlo inferiore, e la lettera Θ (θ) all'estremità superiore, a rappresentare la divisione della filosofia nelle due dimensioni, "pratica" e "teoretica", mentre la scala simboleggiava i gradini che congiungono l'una all'altra. La prima azione compiuta dalla dama fu cacciare le Muse della poesia, rappresentate dai libri posti al capezzale di Boezio; lei stessa provvederà tuttavia a offrire versi per lenire le pene del prigioniero afflitto. Nei cinque libri della *Consolazione* si alternano passi in prosa e in poesia. Le poesie variano dal sublime al burlesco, e spesso ci vuole un certo sforzo per individuarne il legame con gli sviluppi della narrazione condotta in prosa.

Nel I libro Boezio si difende dall'accusa che gli è stata mossa. I guai in cui si trova gli si sono riversati addosso, afferma, poiché ha accettato l'incarico pubblico, ottemperando con ciò all'insegnamento di Platone, secondo cui i filosofi devono

impegnarsi negli affari politici. Filosofia gli ricorda che non è il primo filosofo a soffrire: Socrate ad Atene e Seneca a Roma ebbero anch'essi a patire la sofferenza. Lei stessa è stata vittima di offesa: i suoi abiti sono lacerati perché gli epicurei e gli stoici hanno cercato di rapirla e di lacerarle le vesti, portandone via i brandelli strappati. Filosofia esorta poi Boezio a ricordarsi che, anche se il male prospera, il mondo non è soggetto al mero caso, ma al governo della ragione divina. Il I libro si chiude con una poesia piuttosto simile a un frammento di matrice stoica, in cui si esorta all'abbandono delle passioni:

Respingi le gioie
il timore respingi
e cacciata la speranza
non sia prossimo il dolore⁸.

Anche il II libro sviluppa un tema stoico: ciò che accade nelle province governate dalla fortuna è insignificante, in confronto ai valori che ciascuno porta dentro di sé. I doni della fortuna di cui ci rallegriamo non ci appartengono veramente: le ricchezze possono perdersi, e hanno molto più valore quando le offriamo in dono. Una splendida abitazione, prosegue Filosofia, è una benedizione solo se i servi sono onesti, e la loro virtù appartiene a loro, non a me. Il potere politico può trasformarsi in assassinio o in schiavitù; e anche quando lo si detiene, si tratta di un possesso futile. Il mondo abitato è solo un quarto di tutto il globo, osserva Filosofia, e il globo è minuscolo in confronto alla sfera celeste; un uomo che si vanta del proprio potere è come un topo che si vanti della propria autorità su altri topi. Anche la fama più grande dura solo pochi anni, che equivalgono a un nulla se posti di fronte all'eternità che non conosce fine. Non possiamo trovare la felicità nelle ricchezze, nel potere o nella fama – ella conclude –, ma solo in ciò che possediamo di più prezioso: noi stessi. Boezio non ha quindi alcuna valida ragione per lamentarsi della sorte: essa gli ha dato molte cose buone, e quindi egli deve accettare anche il male che gli ha inviato. Anzi, la sfortuna giova all'uomo più della fortuna. Quest'ultima è infatti illusoria, costante solo nella sua incostanza; la cattiva sorte invece istruisce gli uomini, portandoli a conoscere se stessi, e mostra loro quali siano i veri amici, ovvero la più preziosa di tutte le ricchezze.

La lezione secondo cui l'autentica felicità non si trova nei beni esteriori è ribadita e rafforzata nel III libro, attraverso lo sviluppo di alcuni temi provenienti da Platone e da Aristotele:

La beatitudine è un bene tale che, una volta ottenuto, nessuno può desiderare qualcosa di più. Esso è certamente il sommo di tutti i beni e li contiene tutti dentro di sé; se gliene mancasse qualcuno, non potrebbe essere il sommo bene, poiché lascerebbe al di fuori qualcosa che potrebbe essere desiderato. È evidente quindi che la beatitudine è uno stato di perfezione dovuto al riunirsi di tutti i beni (*DCPh* 3. 2).

Ricchezza, onore, potere e gloria non soddisfano queste condizioni, né lo fanno i piaceri del corpo. Alcuni corpi sono molto belli, ma se avessimo una vista ai raggi X li troveremmo disgustosi, osservandone i visceri. Il matrimonio e i suoi diletti possono essere una cosa buona, ma i figli sono dei piccoli motivi di tormento. Dobbiamo quindi smetterla di rivolgerci alle cose di questo mondo in cerca della felicità. Dio, afferma Filosofia, è tra le cose buone quella migliore e perfetta; ma il bene perfetto coincide con la vera felicità; quindi la vera felicità si trova soltanto in Dio. Tutti gli altri valori cui gli esseri umani aspirano nel loro rincorrere forme erranee di felicità – capacità di bastare a se stessi, potere, rispetto, piacere – si trovano riuniti nell'unica bontà, che è quella di Dio. La perfezione divina è celebrata nella nona poesia del III libro, *O qui perpetua*, un inno spesso ammirato dai cristiani, anche se quasi tutti i pensieri in esso contenuti sono ripresi dal *Timeo* platonico e da un suo commento neoplatonico⁹. Poiché ogni bontà si trova in Dio, gli uomini possono divenire felici solo se, in qualche modo, diventano dèi essi stessi. «Ogni persona beata è dunque un dio; è vero che per natura Egli è uno; ma nulla vieta che per partecipazione ce ne siano moltissimi» (*DCPh* 3. 10).

Nel IV libro Boezio chiede a Filosofia di rispondere alla questione: «Perché il male prospera?» L'universo, osserva Boezio, è governato da un sovrano ideale, Dio; e tuttavia somiglia a una casa in cui il vasellame privo di valore viene trattato con grande premura, mentre quello prezioso è abbandonato nella sporcizia. Filosofia si

serve di argomenti tratti dal *Gorgia* di Platone per mostrare che il prosperare del male è solo apparente. La volontà di compiere atti malvagi è essa stessa una disgrazia, e il riuscire a portare a termine tali azioni è un disastro ancora maggiore. Peggio di entrambe le cose è però il restare impuniti per i propri misfatti. Mentre un uomo buono può aspirare alla divinità, un uomo malvagio si trasforma in una bestia: l'avarizia ti rende lupo, l'irascibilità ti tramuta in cane, l'imbroglio in volpe, la rabbia in leone, la paura in cervo, l'accidia in somaro, e la lussuria in maiale.

Tutto è governato dalla provvidenza divina, domanda ancora Boezio; ma ciò significa allora che tutto è soggetto alle leggi del fato? Nel rispondere, Filosofia fa una distinzione: la provvidenza è la ragione divina, che lega assieme tutte le cose; il fato invece è ciò che organizza il movimento delle cose che si trovano disperse nello spazio e nel tempo; i complicati piani del fato, ella afferma, derivano dalla semplicità della provvidenza. Noi possiamo vedere solo l'apparente disordine disposto dalle operazioni del fato; se però potessimo vedere lo schema generale per com'è disegnato dalla provvidenza, capiremmo che tutto ciò che accade, accade a ragione, e tutto ciò che è, è giusto.

Nel corso dei primi quattro libri, Filosofia ha molto da dire riguardo a Fortuna, che qui è personificata; ma è nel libro V che viene affrontata direttamente la domanda: «In un mondo governato dalla divina provvidenza, può esserci qualcosa come la sorte o il caso?» Se si deve credere a ciò che dicono i filosofi, il caso puramente accidentale non può esistere. L'arbitrio è però qualcosa di differente dal puro evento fortuito. Il libero arbitrio, anche se non è puro caso, resta comunque difficile da riconciliare con l'esistenza di un Dio che prevede tutto quel che accade. «Infatti, se Dio vede da lontano tutte le cose e non può in nessun modo sbagliare, è necessario che accada quel che la provvidenza ha previsto che accadrà» (*DCPh* 5. 3). La risposta a questo problema consiste nell'affermare che Dio è fuori dal tempo: è quindi un errore parlare della provvidenza come qualcosa che abbia a che fare con una *prescienza*. Questa risposta, sottile ma piuttosto oscura, sarà destinata a essere molto studiata e sviluppata nelle epoche successive¹⁰.

Dobbiamo sperare che Boezio abbia ottenuto autentica consolazione

dai suoi scritti filosofici, perché al momento della sua esecuzione egli fu sottoposto a torture brutali; gli fu stretta una corda intorno al collo, serrata fino a fargli uscire gli occhi dalle orbite; e infine fu giustiziato a colpi di mazza. Molti cristiani lo considerarono un martire, e alcune chiese lo venerarono come san Severino. Nel XV secolo, l'umanista Lorenzo Valla lo definì «l'ultimo dei Romani e il primo degli scolastici», mentre Gibbon lo descrive come «l'ultimo romano che Catone o Cicerone avrebbero potuto riconoscere come loro concittadino»¹¹.

Boezio non fu solo l'ultimo filosofo dell'antica tradizione filosofica latina: la sua *Consolazione* può essere letta come un'antologia delle opere della filosofia classica greca che egli teneva maggiormente in considerazione. L'eliminazione dal suo testamento filosofico di qualsiasi elemento cristiano va forse letta come un omaggio ai pensatori pagani che gli erano stati maestri. Anche le considerazioni inerenti alla relazione tra prescienza divina e libertà umana, destinate a influenzare profondamente i secoli cristiani, sono avanzate da Boezio nel contesto della discussione, propriamente stoica, della relazione tra provvidenza e fato.

La filosofia greca nella tarda antichità.

Quando Boezio morì, la filosofia pagana di matrice greca non era peraltro ancora giunta al termine: le scuole di Atene e di Alessandria erano infatti ancora attive. Nel secolo precedente, a capo della scuola di Atene vi era stato l'operoso ed erudito Proclo, il quale asseriva di essere in grado, in ogni giorno lavorativo, di tenere cinque corsi e scrivere settecento righe di prosa filosofica. A Proclo si debbono commenti a diversi dialoghi platonici e un'opera enciclopedica sulle *Enneadi* di Plotino. I suoi *Elementi di teologia* hanno rappresentato, anche in tempi moderni, un efficace compendio del neoplatonismo.

Il sistema di Proclo è basato sulla trinità plotiniana di Uno, Intelletto e Anima, ma sviluppa le idee di Plotino mediante una moltiplicazione delle triadi, cui affianca una teoria generale del loro funzionamento (ET 25-39). Ogni triade si caratterizza infatti, secondo Proclo, per un processo di sviluppo a essa interno. Dall'elemento produttore, che dà origine alla triade, emerge un nuovo elemento che, pur essendo della stessa natura del primo,

tuttavia ne differisce. Questo nuovo elemento partecipa del primo, ma allo stesso tempo procede al di là di esso, per farvi infine ritorno. Tale modello di sviluppo guida un'impressionante proliferazione di triadi. Dall'Uno iniziale si originano un certo numero di unità divine (dette «enadi») (ET 113-65). Le enadi generano congiuntamente il mondo dell'Intelletto, il quale risulta diviso nelle tre sfere di Essere, Vita e Pensiero. Nel mondo successivo e inferiore, quello dell'Anima, Proclo colloca la dimora degli dèi tradizionali del pantheon pagano. Il mondo visibile in cui viviamo è l'opera di queste anime divine, che lo guidano secondo provvidenza.

Gli esseri umani si trovano, secondo Proclo, a cavallo tra i tre mondi di Anima, Intelletto e Uno (ET 190-7). L'anima umana, in quanto unita al nostro corpo animale, si manifesta in Eros, il quale ne indirizza lo sguardo verso la bellezza terrena. L'anima tuttavia possiede anche un corpo imperituro ed etero, fatto di luce, grazie al quale riesce a oltrepassare l'amore per la bellezza, volgendosi alla ricerca della Verità; una ricerca che la porta a contatto con le realtà ideali del mondo dell'Intelletto. L'anima umana possiede però anche una facoltà superiore al pensiero, che la conduce – tramite l'estasi mistica – all'unione con l'Uno.



3. *L'imperatore Giustiniano e il vescovo Massimiano*, mosaico, 546-48 circa.

Sebbene la teoria delle triadi mostri una certa somiglianza con la dottrina cristiana della Trinità, in verità Proclo, ancorché votato a varie superstizioni, fu aspramente ostile al cristianesimo. Aveva infatti fama d'aver scritto diciotto diverse confutazioni della dottrina cristiana della creazione. Nonostante questo, molte delle sue idee, percorrendo vie secondarie, entrarono a far parte della tradizione del pensiero cristiano. Lo stesso Boezio fece uso frequente, anche se non dichiarato, dei suoi testi; mentre un neoplatonico cristiano contemporaneo scrisse una serie di trattati ispirati da Proclo, spacciandoli per opere di Dionigi l'Areopagita, un discepolo di san Paolo ad Atene (*Atti* 17). Un altro canale attraverso il quale le idee di Proclo confluirono nella filosofia medievale fu un testo noto come *Liber de causis*, che circolò a lungo sotto il nome di Aristotele, e che perfino Tommaso d'Aquino, il quale pure era a conoscenza dell'inautenticità del libro, considerò con grande rispetto.

Nell'Alessandria del v secolo, città in cui aveva sede un potente patriarca cristiano, per la filosofia pagana era più difficile affermarsi che ad Atene. Lo dimostra il caso di Ipazia, matematica e astronoma neoplatonica; una figura di donna che spicca nel mondo maschile della filosofia, proprio come Saffo spicca in quello altrettanto maschile della poesia. Mentre a Ippona Agostino scriveva *La città di Dio*, ad Alessandria Ipazia veniva fatta a pezzi da una folla di fanatici cristiani (nell'anno 415)¹². Il più importante filosofo della scuola di Alessandria, nell'ultima fase della sua esistenza, fu invece Ammonio, contemporaneo di Boezio, anche se più anziano di lui. Più efficace come insegnante che come scrittore, egli deve la sua fama al prestigio dei due suoi allievi più illustri: Simplicio e Filopono.

Entrambi questi filosofi vissero nel regno dell'imperatore Giustiniano, che salì al trono nel 527, due o tre anni dopo l'esecuzione di Boezio. Giustiniano fu il più celebre degli imperatori bizantini, rinomato sia come conquistatore sia come legislatore. I suoi generali si impadronirono di ampie porzioni di quello che era stato l'impero romano d'occidente, riuscendo per un certo periodo a

unificarle sotto il governo di Costantinopoli. I suoi giuristi raccolsero e ordinarono in un unico codice tutti gli editti e gli statuti imperiali esistenti, cui annetterono un compendio di commenti giurisprudenziali. Il *Corpus iuris civilis*, redatto così durante il suo regno, avrebbe esercitato la sua influenza sulla gran parte delle nazioni europee fino all'epoca moderna.

Il regno di Giustiniano non fu tuttavia favorevole alla filosofia tanto quanto lo fu al diritto. La scuola di Atene proseguì muovendosi nel solco della tradizione anticristiana che era stata di Proclo, una direzione che la condusse a perdere il favore imperiale. Dell'ultimo gruppo di allievi che animarono la scuola fece parte anche Simplicio. Egli consacrò grandi sforzi e cospicue dosi di erudizione alla stesura di commenti ad Aristotele, i cui insegnamenti si proponeva di riconciliare con il pensiero di Platone, per come quest'ultimo era interpretato nella tarda antichità. Gli studiosi delle generazioni successive devono molto all'opera di Simplicio, poiché nel realizzare la sua impresa egli fece ampia citazione dei suoi predecessori, risalendo fino ai presocratici; tanto che egli rappresenta ancor oggi la fonte di molti dei frammenti che di essi sono sopravvissuti. Simplicio stava ancora lavorando in seno alla scuola quando, nel 529, Giustiniano ne ordinò la chiusura, a causa delle tendenze anticristiane che la caratterizzavano. Il suo editto, come scrive Gibbon, «impose un silenzio perpetuo alle scuole di Atene e suscitò il dolore e lo sdegno dei pochi devoti superstiti della scienza e della credenza greca»¹³.

Anche Filopono ebbe a patire sotto Giustiniano, ma per ragioni differenti. Mentre Simplicio era un filosofo pagano residente ad Atene, Filopono era un filosofo cristiano di stanza ad Alessandria; e mentre Simplicio era tra gli antichi il più ardente ammiratore di Aristotele, Filopono ne era invece il critico più severo. Se i filosofi precedenti avevano o ignorato lo Stagirita (come gli epicurei e gli stoici) oppure lo avevano interpretato irenicamente (come i neoplatonici), Filopono, che lo conosceva molto bene, lo attaccò frontalmente.

Come cristiano, Filopono non accettava la dottrina dell'eternità del mondo, e demolì gli argomenti aristotelici – così come quelli di Proclo – a sostegno della tesi di un mondo privo di inizio nel tempo.

Egli condusse il proprio attacco prendendo di mira l'intero impianto della fisica aristotelica, rifiutandone le teorie del movimento naturale e dei luoghi naturali, e negando che i corpi celesti fossero governati da principî diversi da quelli vigenti quaggiù, nel mondo terrestre¹⁴. Liquidare l'idea secondo la quale il mondo cui appartenevano il sole, la luna e le stelle era qualcosa di sovrannaturale, la cui relazione con Dio era diversa da quella della terra su cui vivevano gli uomini da Lui creati, ben si confaceva alla pietà cristiana di Filopono.

Oltre ai commenti ad Aristotele, egli scrisse anche alcuni trattati di dottrina cristiana. Questi non furono ben accolti dai depositari dell'ortodossia, i quali ritenevano che il suo modo d'intendere la Trinità lo esponesse all'accusa di credere in tre divinità distinte. Sorprendentemente Filopono accolse la credenza platonica nell'esistenza delle anime umane prima del concepimento e, cosa ancor più sorprendente, non sembra che questa sua credenza abbia turbato i suoi confratelli cristiani. Come molti dei cristiani alessandrini che lo precedettero, egli era però un monofisita: credeva cioè che nel Cristo incarnato vi fosse un'unica natura e non, come stabilito dal Concilio di Calcedonia, due nature coesistenti, quella umana e quella divina. Fu così convocato a Costantinopoli dall'imperatore per difendere le proprie posizioni riguardo all'Incarnazione, ma non rispose alla convocazione. Sopravvisse a Giustiniano per pochi anni, ma fu comunque condannato, postumo, per i suoi insegnamenti eretici riguardo alla Trinità. Egli fu l'ultimo filosofo significativo del mondo antico: dopo la sua morte, la filosofia cadde per così dire in un periodo di ibernazione, destinato a durare ben due secoli.

Tra 600 e 800 quello che un tempo era stato l'impero romano si ridusse fino a comprendere poco più che la Grecia, i Balcani e parte dell'Asia Minore. Si aprì nel contempo una stagione durante la quale il talento intellettuale venne per la maggior parte impiegato in dispute teologiche. La Chiesa monofisita cui apparteneva Filopono fu esclusa dalla comunità ecclesiastica a opera degli ortodossi, i quali credevano che Cristo avesse non già un'unica natura, ma due. Durante il VII secolo imperatori e patriarchi fecero vari tentativi di riunire le comunità cristiane, portandole ad accordarsi intorno al fatto che, se anche Cristo aveva due nature,

nondimeno aveva una sola volontà; oppure, anche ammesso che avesse due volontà – una umana e una divina –, queste erano unite in un'unica attività volitiva: un singolo atto o *energeia*. Ogni concessione di questo tipo incontrò tuttavia forte resistenza da parte di un funzionario imperiale ritiratosi dai suoi uffici, detto Massimo, il quale scrisse numerose opere contro il «monotelismo», termine utilizzato per indicare la dottrina dell'unicità della volontà di Cristo.

Massimo (noto anche come «il Confessore») ottenne infine la condanna della dottrina dell'unicità del volere e dell'atto al Concilio di Roma del 649; condanna poi ribadita a Costantinopoli nel 681. La volontà umana e la volontà divina di Cristo erano sempre in perfetto accordo, ma restavano due entità separate. Per persuadere i tutori dell'ortodossia della validità del proprio insegnamento, Massimo fu costretto ad analizzare nel dettaglio i concetti di *volontà* e di *atto*. Il nostro termine «volontà», così come i suoi equivalenti e le parole a questo affini, tanto in greco (*thelesis/thelema*) quanto in latino (*voluntas*), possono riferirsi sia a una facoltà dell'anima (come nella frase «gli esseri umani posseggono una volontà libera, al contrario degli animali»), sia a una disposizione (per esempio nell'espressione «la volontà di andare incontro al martirio»), sia a un atto (come l'esclamazione «lo voglio!», pronunciata in una cerimonia di matrimonio), sia infine a un oggetto del volere (come quando si dice «sia fatta la tua volontà»). Massimo analizzò questi concetti in maniera assai accurata e con un certo livello di originalità, ma non fu originale al punto di meritarsi di essere considerato, come pure alcuni hanno preteso, l'inventore del concetto di volontà tout court (PG 90)¹⁵.

La filosofia nell'impero carolingio.

Al di fuori dei confini dell'impero romano il mondo si era trasformato in maniera quasi irriconoscibile. La vita del profeta Maometto si era conclusa nel 632, e nell'arco di dieci anni dalla sua morte la religione islamica, nata in Arabia, si era diffusa, grazie alle conquiste militari, in tutto il vicino impero persiano e nelle province romane di Siria, Palestina ed Egitto. Nel 698 i musulmani conquistarono anche Cartagine, diventando nell'arco di dieci anni padroni di tutta l'Africa settentrionale. Nel 711 attraversarono lo stretto di Gibilterra, sconfissero facilmente i Goti cristiani e si

riversarono in Spagna. La loro avanzata nell'Europa del Nord fu arrestata solo nel 732, quando furono sconfitti a Poitiers dai Franchi guidati da Carlo Martello.

Carlo Magno, nipote di Carlo Martello, divenuto re dei Franchi nel 768, respinse i musulmani fino ai Pirenei, ma – quanto ai possedimenti spagnoli – non riuscì a fare altro che eroderli in piccola parte. A est invece Carlo conquistò la Lombardia, la Baviera e la Sassonia, facendo proclamare il figlio re d'Italia. Quando papa Leone III fu cacciato da Roma in seguito a una rivolta, Carlo Magno intervenne, restituendogli il soglio pontificio. In segno di gratitudine il papa lo incoronò imperatore dei romani, in una cerimonia che ebbe luogo in San Pietro il giorno di Natale dell'anno 800 (una data che, sebbene non sia la più memorabile della storia, è senz'altro la più facile da ricordare). Così ebbe inizio il Sacro Romano Impero, che nell'814, alla morte di Carlo Magno, comprendeva nei suoi confini quasi tutti gli abitanti cristiani dell'Europa continentale occidentale.

Carlo Magno si prodigò per migliorare il livello dell'istruzione e della cultura all'interno dei suoi domini, raccogliendo attorno a sé studiosi provenienti da varie parti dell'Europa, e formando la Scuola palatina nella capitale del suo regno, Aquisgrana. Tra questi, uno dei più insigni era Alcuino di York, il quale nutrì un profondo interesse per le *Categorie* di Aristotele. Il manuale di logica da lui redatto, la *Dialectica*, si presenta sotto forma di dialogo, in cui l'allievo Carlo Magno pone domande, cui il maestro Alcuino risponde. Negli ultimi anni della sua vita, Alcuino si ritirò a dirigere una piccola scuola nell'abbazia di San Martino di Tours, della quale in seguito divenne abate. Lì trascorreva il suo tempo – disse all'imperatore – dispensando ai suoi allievi il miele delle Scritture, il vino della letteratura classica e le mele della grammatica. In quel luogo egli dischiuse inoltre a pochi privilegiati i tesori dell'astronomia, il passatempo preferito di Carlo Magno.

Quando la filosofia riprese vita, tra il IX e XI secolo, non lo fece soltanto all'interno dell'antico impero romano di Bisanzio, ma anche nell'impero dei Franchi, guidato dai successori di Carlo Magno, e nella corte abbaside della Baghdad islamica. I maggiori filosofi di questa rinascita furono Giovanni Scoto Eriugena, a

Occidente, e Ibn Sina (Avicenna) a Oriente.

Giovanni era nato in Irlanda nei primi decenni del IX secolo. Non bisogna confonderlo con il più celebre Giovanni Duns Scoto, un pensatore che si colloca a cavallo tra il XIII e XIV secolo. Il fatto che ci siano due filosofi medievali col nome di Giovanni Scoto può indubbiamente trarre in inganno; soprattutto se a rendere ancor più facile lo scambio di persona si aggiunge la circostanza per cui uno era irlandese, l'altro (sotto tutti i punti di vista) inglese. Il filosofo del IX secolo, a scanso di equivoci, diede a se stesso l'appellativo di Eriugena, che significa «figlio di Erin» (ossia d'Irlanda).

Intorno all'851 Eriugena emigrò dall'Irlanda per raggiungere la corte di Carlo il Calvo, nipote di Carlo Magno. La corte si trovava probabilmente a Compiègne, città che Carlo pensava di ribattezzare Carlupoli, sul modello di Costantinopoli. Il re era un amante delle cose greche, e Eriugena, uomo estremamente dotto, che aveva appreso il greco (anche se nessuno sa dove), ne conquistò presto il favore, scrivendo per Carlo poemi adulatori nella lingua degli antichi. Per un certo periodo Eriugena insegnò a corte le arti liberali, ma i suoi interessi virarono presto verso la filosofia. Una volta, commentando un testo al confine fra grammatica e logica, scrisse: «nessuno entra in paradiso se non attraverso la filosofia»¹⁶.

Eriugena si cimentò per la prima volta con la filosofia nell'851, quando fu invitato da Incmaro, l'arcivescovo di Reims, a scrivere una confutazione delle idee di un dotto monaco pessimista, Godescalco. Godescalco aveva ripreso il problema della predestinazione là dove lo aveva lasciato Agostino. Si diceva che Godescalco avesse dedotto dai testi di Agostino qualcosa che generalmente vi era stato lasciato implicito, e cioè l'idea che la predestinazione riguardasse tanto i peccatori quanto i santi. Non era dunque solo il destino dei beati nel cielo a essere predestinato, insegnava Godescalco, ma anche quello dei dannati, i quali erano predestinati all'inferno prima ancora di essere concepiti. Questa dottrina della doppia predestinazione sembrò eretica agli occhi dell'arcivescovo Incmaro. Analogamente a quanto avevano fatto i monaci contemporanei di Agostino, Incmaro la considerò per lo meno contraria alla buona disciplina monastica: i peccatori potevano infatti concluderne che, poiché il loro destino era già stato

sancito sin dall'inizio dei tempi, non c'era alcun motivo valido per smettere di peccare. Da qui l'esortazione rivolta a Eriugena affinché confutasse Godescalco (PL 125. 84-5).

Sia che le idee di Godescalco fossero state riportate correttamente, sia che non lo fossero, la confutazione della presunta eresia che alla fine Eriugena presentò fu, dal punto di vista di Incmaro, una cura peggiore della malattia. Gli argomenti di Eriugena erano deboli, e nell'attaccare la predestinazione dei dannati egli aveva finito per mutilare anche quella dei beati. Non ci poteva essere una doppia predestinazione, affermava in primo luogo Eriugena, perché Dio era semplice e indivisibile; né c'era qualcosa che potesse essere chiamato *predestinazione*, aggiungeva in secondo luogo, perché Dio era eterno. Il primo argomento era poco convincente, perché se una doppia predestinazione minaccia la semplicità di Dio, altrettanto fa la distinzione tra predestinazione e prescienza, che era appunto la soluzione preferita dagli avversari di Godescalco. Il secondo argomento non forniva ai peccatori l'auspicato incentivo a pentirsi, poiché qualunque fosse la qualificazione temporale attribuita alla determinazione del nostro destino da parte di Dio, tale determinazione di certo rimaneva – in accordo con la prospettiva di Agostino – indipendente da qualsiasi scelta da parte nostra (CCCM 50. 12).

Il regno dei Franchi era a quel tempo lacerato da dispute dottrinali, cosicché tanto Godescalco quanto Eriugena si trovarono a subire la condanna di concili ecclesiastici. Il Concilio di Quierzy dell'853 – il terzo di una serie – stabilì, contro Godescalco, che mentre Dio predestinava i beati al paradiso, non predestinava invece gli altri al peccato: si limitava a lasciarli nell'umana massa della perdizione, predestinandone unicamente la punizione, non la colpa. La condanna di Eriugena, sancita a Valenza nell'855, stabiliva invece che vi era certamente una predestinazione dell'empio alla morte non meno che una predestinazione dell'eletto alla vita. La differenza tra le due risiedeva però nel fatto che, nell'elezione di quelli da salvare, la misericordia di Dio precedeva ogni merito, mentre nella dannazione di coloro che sarebbero dovuti perire la colpa precedeva il giusto giudizio di Dio. Il tono dei padri conciliari non seppe peraltro andare al di là dell'insulto volgare, quando essi affermarono che Eriugena aveva inquinato la purezza della fede con

un nauseabondo porridge irlandese.

Nonostante la condanna, Eriugena serbò il favore di Carlo il Calvo, che nell'858 gli commissionò la traduzione in latino di tre trattati attribuiti a Dionigi l'Areopagita: i *Nomi divini*, la *Gerarchia celeste* e la *Gerarchia ecclesiastica*. Eriugena trovò congeniali le idee neoplatoniche di Dionigi, e proseguì nella costruzione del proprio sistema seguendo linee in certo modo simili, che espose in un'opera in cinque volumi nota come *La divisione della natura* o, nel suo titolo greco, *Periphyseon*.

Ci sono, secondo Eriugena, quattro grandi divisioni all'interno della natura: c'è la natura creante e non creata, la natura creata e creante, la natura creata e non creante, e la natura non creante né creata (1. 1). La prima di queste nature è Dio. La seconda è il mondo intellettuale delle idee platoniche, il quale crea la terza natura, ovvero il mondo degli oggetti materiali. La quarta è nuovamente Dio, concepito non come creatore ma come fine cui tutte le cose da ultimo fanno ritorno.

Eriugena sostiene che la distinzione più importante all'interno della natura è quella tra le cose che sono e quelle che non sono. Anche se è assai sorprendente trovare Dio tra le cose che non sono, Eriugena non intende sostenere con ciò che Dio non esiste, quanto piuttosto che Egli non rientra sotto nessuna delle dieci categorie aristoteliche dell'essere (2. 15). Un nome che possiamo dare all'ineffabile e incomprensibile splendore della bontà divina è dunque «Nulla»¹⁷.

La terza divisione di Eriugena, ovvero il mondo materiale, è la più semplice da comprendere (3. 3). Come Filopono, Eriugena crede che il cielo e la terra siano costituiti dai medesimi elementi: non c'è nessuna quintessenza speciale che sia peculiare dei corpi celesti. Il cosmo, ci dice, è formato da tre sfere: la terra è al centro; accanto a essa si trova la sfera del sole (a una distanza di circa 70 000 chilometri), e all'estremo la sfera della luna e delle stelle (a circa 140 000 chilometri). Pur ritenendo che il sole ruoti intorno al mondo terrestre, Eriugena fa un piccolo passo in direzione del sistema eliocentrico, sostenendo che Giove, Marte, Venere e Mercurio siano pianeti del sole, e che come tali ruotino intorno a esso.

In quale punto dello schema quadripartito di Eriugena si inseriscono gli esseri umani? Essi sembrano collocarsi tra la seconda e la terza divisione. In quanto animali, infatti, noi uomini apparteniamo alla terza divisione; e tuttavia trascendiamo la natura degli animali appartenenti alle altre specie. Potremmo quindi dire, in maniera altrettanto appropriata, sia che l'uomo è un animale, sia anche che non lo è. L'uomo condivide infatti la ragione, l'intelletto e il senso interiore con le essenze celesti, mentre ha in comune la carne, cioè il proprio sé esteriore, con gli altri animali. L'uomo è stato creato due volte: una volta dalla terra, assieme agli animali, e un'altra invece assieme alle creature intellettuali della seconda divisione della natura. Ciò significa forse che abbiamo due anime? Secondo Eriugena, la risposta da dare a questa domanda è negativa. Ognuno di noi ha un'anima sola, indivisa: essa nel suo complesso è vita, mente, ragione e memoria. Questa anima crea il corpo, operando così come agente di Dio – il quale non crea alcunché di mortale. Persino quando anima e corpo sono separati dopo la morte, l'anima continua a governare il corpo, il quale si trova ormai disperso negli elementi (4. 8).

In quanto creatrice del corpo, l'anima appartiene a quella divisione della natura che è insieme creata e creante. La seconda divisione è composta da quelle che Eriugena chiama le «cause primordiali delle cose», e che identifica con le idee platoniche (2. 2). Queste furono preformate da Dio Padre nel suo mondo eterno. L'idea di Uomo è quella in conformità alla quale l'uomo fu fatto a immagine e somiglianza di Dio; ma tale immagine, negli uomini, s'è deformata dopo la caduta. Se Dio non avesse previsto la caduta di Adamo, gli uomini non sarebbero stati divisi in maschi e femmine, e si sarebbero moltiplicati come gli angeli. I loro sarebbero stati corpi celesti, privi di metabolismo. Dopo la resurrezione, i nostri corpi recupereranno la loro forma eterea e asessuata. Quando il mondo finirà, spazio e tempo scompariranno, e tutte le creature troveranno la salvezza in quella natura che è increata e che non crea.

Eriugena fu uno dei pensatori più originali e ricchi d'immaginazione del Medioevo: fu in grado di combinare le idee che gli provenivano dalle fonti greche in un sistema unico nel suo genere. Leggerlo non è semplice, ma i suoi testi sono capaci di conquistare il lettore grazie al loro fascino. Egli nutre un amore ai

limiti del fanatismo per il paradosso: ogni volta che scrive una frase è difficile che riesca a trattenersi dal farla seguire dalla sua contraddittoria. Spesso ostenta grande sottigliezza e ingegnosità nel mostrare che due affermazioni, apparentemente contraddittorie, possono venire interpretate in maniera tale da essere riconciliate. Talvolta però i capricci del suo intelletto lo conducono a veri e propri nonsensi, come quando scrive: «nell'unità stessa tutti i numeri sono insieme, e nessun numero precede o segue l'altro, perché tutti sono uno» (3. 66).

Malgrado le costanti citazioni dalla Bibbia, il sistema di Eriugena risulta più vicino al neoplatonismo pagano che al pensiero cristiano tradizionale, e non sorprende che *La divisione della natura* sia stata infine condannata dall'autorità ecclesiastica. Nel 1225 papa Onorio III ordinò che tutte le copie rimaste dell'opera fossero inviate a Roma per essere bruciate. La leggenda, tuttavia, è stata benevola nei confronti della memoria di Eriugena. Non era raro sentir narrare la storia di Carlo il Calvo, il quale avrebbe domandato a Eriugena, nel corso di una cena: «Quid distat inter sottum et Scottum?» («cosa separa uno sciocco da uno Scoto?») – domanda cui il filosofo avrebbe risposto: «Tabula tantum» («soltanto questa tavola»). Vi fu inoltre un periodo in cui l'Università di Oxford venerò Eriugena, senza peraltro alcun fondamento plausibile, come il proprio fondatore¹⁸.

Filosofi islamici e filosofi ebraici.

Come precursore della filosofia medievale, il cristiano Eriugena rivestì un ruolo assai meno importante di quello giocato da un gruppo di filosofi islamici provenienti dalle regioni che oggi corrispondono all'Iraq e all'Iran. Oltre a essere dei filosofi importanti di per sé, questi intellettuali islamici costituirono quella via indiretta attraverso cui gran parte della cultura greca si rese infine disponibile all'Occidente latino.

Nel IV secolo a Edessa, in Mesopotamia, era presente una scuola di cristiani di Siria nella quale ci si dedicava allo studio approfondito della filosofia greca e della medicina. Questi cristiani non accettarono la condanna di Nestorio proclamata dal Concilio di Efeso del 431, né giunsero a una riappacificazione in occasione del Concilio di Calcedonia del 451. La loro scuola fu di conseguenza

chiusa dall'imperatore Zenone, nel 489. Gli studiosi migrarono così in Persia, dove continuarono il lavoro di traduzione delle opere logiche di Aristotele dal greco al siriano intrapreso a Edessa.

Dopo la conquista islamica della Persia e della Siria, gli studiosi appartenenti a questa scuola furono invitati alla corte di Baghdad, che in quel periodo stava vivendo l'epoca del califfo illuminato delle *Mille e una notte*. Tra il 750 e il 900 questi siriani tradussero in arabo una parte consistente del corpus aristotelico, ma anche la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone. Essi resero inoltre disponibile al mondo islamico le opere scientifiche e mediche di Euclide, Archimede, Ippocrate e Galeno. Nello stesso tempo vennero tradotte anche alcune opere astronomiche e matematiche da fonti indiane. I numeri "arabi" – che utilizziamo ancora oggi e che si rivelarono enormemente più efficaci per gli scopi dell'aritmetica rispetto a quelli romani o bizantini, di cui presero il posto – furono importati dall'India nello stesso periodo.

L'introduzione della filosofia greca, specialmente aristotelica, ebbe un effetto assai significativo sul pensiero islamico. La teologia islamica (*kalam*) aveva già sviluppato un vocabolario filosofico rudimentale, e di conseguenza fu in un primo momento ostile a questo apparato di idee proveniente da fuori (*falsafa*). I pensatori del *kalam* (detti *mutakallimun*) avevano ad esempio sviluppato una serie di prove per mostrare che il mondo aveva avuto un inizio nel tempo, cui i nuovi filosofi risposero elaborando argomenti di stampo aristotelico volti a provare che esso era esistito da sempre¹⁹. Se, nel caso dei pensatori occidentali come Agostino, era stato il rozzo latino delle traduzioni della Bibbia a far storcere la bocca di fronte alla religione cristiana, per i teologi del *kalam* impegnati nello studio del Corano fu l'arabo zoppicante delle traduzioni aristoteliche a costituire lo scoglio maggiore all'accettazione della filosofia. In un primo momento essi opposero resistenza all'idea che la logica avesse una validità universale, e la trattarono piuttosto come una oscura branca della grammatica greca.

Il personaggio che tradizionalmente viene considerato il padre della filosofia islamica è al-Kindi (801-66 circa), contemporaneo di Eriugena; egli si trovava in una posizione mediana tra il *kalam* e la *falsafa*. Scrisse un trattato chiamato *Epistola sull'arte di allontanare la*

tristezza, che presenta una certa somiglianza con la *Consolazione* di Boezio. Più importante è il suo trattato sulla *Filosofia prima*, in cui viene sviluppato in un modo altamente formale l'argomento del *kalam* a favore della finitezza temporale del mondo²⁰. Al-Kindi è anche ricordato per i suoi scritti sull'intelletto umano, in uno dei quali suggerisce che il nostro intelletto è attivato da un'unica intelligenza cosmica, da identificarsi forse con l'Intelletto che occupava la seconda posizione nella trinità neoplatonica di Uno, Intelletto, e Anima. Quest'idea fu ripresa da un filosofo successivo, al-Farabi, membro della scuola di Baghdad che morì nel 950. Al-Farabi vi ricorse per spiegare il passo piuttosto sconcertante del *De anima* di Aristotele, in cui si parla di due intelletti: un intelletto che «produce tutte le cose» e uno che «diviene tutte le cose»²¹.

Al-Farabi operò una netta distinzione tra grammatica e logica, discipline che egli considerava strumenti preparatori alla filosofia. La filosofia propriamente intesa era, secondo lui, divisa in tre parti: fisica, metafisica ed etica. La psicologia era una parte della fisica, mentre la teologia costituiva una disciplina relativamente indipendente dalle altre, che studiava gli attributi di Dio in quanto entità che remunera e punisce. Era comunque possibile utilizzare argomenti filosofici per provare l'esistenza di Dio, intendendolo come primo motore ed essere necessario. Al-Farabi era un membro della setta mistica dei Sufi, e in quanto tale sottolineava il fatto che il compito degli uomini consisteva nel ricercare l'illuminazione proveniente da Dio e nel ritornare a Lui, dal quale originariamente siamo stati emanati.

Tra i contemporanei di al-Farabi vi era Saadya Gaon (882-942), il primo filosofo ebraico del Medioevo, nato in Egitto e poi emigrato a Babilonia, dove divenne il capo dell'Accademia ebraica. Tradusse la Bibbia in arabo e scrisse con dovizia sui temi della liturgia e della tradizione ebraica. Era mosso dal desiderio di riconciliare la dottrina biblica con la filosofia razionale, ambiti che concepiva come due rami appartenenti allo stesso tronco. Nel perseguire questo obiettivo Saadya si rifaceva sia a fonti neoplatoniche, sia a materiale attinto dal *kalam*. Il suo libro più influente si intitolava *Libro delle credenze e delle convinzioni*.

Le certezze degli uomini, afferma Saadya, derivano da tre fonti: i

sensi, la ragione e la tradizione. La ragione è di due tipi: intuizione razionale, che fornisce le verità della logica e la conoscenza del bene e del male, e inferenza razionale, che deduce le verità attraverso l'argomentazione, muovendo dalle premesse fornite dai sensi e dall'intuizione. È mediante l'inferenza razionale che noi sappiamo che gli uomini posseggono un'anima e che l'universo ha una causa. La tradizione del popolo ebraico, della quale la Bibbia costituisce l'elemento più importante, è un'ulteriore fonte di conoscenza, la cui validità è assicurata dai miracoli compiuti dai profeti. Essa costituisce una fonte indipendente dalle precedenti, ma dev'essere interpretata con giudizio, alla luce delle informazioni ottenute dalle altre fonti.

I sensi, sostiene Saadya, non possono dirci se il mondo abbia avuto un inizio o se invece esista da sempre; dunque dobbiamo rivolgerci alla ragione. Egli offre così quattro prove a sostegno della creazione del mondo nel tempo: 1) poiché ogni cosa nell'universo ha dimensioni finite, la forza che tiene insieme le cose dev'essere anch'essa finita, quindi non può esistere da sempre; 2) gli elementi del cosmo sono complessi ma si accordano l'uno con l'altro in maniera mirabile, quindi devono essere l'opera di un abile creatore; 3) tutte le sostanze, nel mondo naturale, sono contingenti, e per questo richiedono necessariamente qualcuno che le abbia create; 4) poiché una serie infinita non può essere concepita né attraversata, il tempo dev'essere finito. Tra questi argomenti ve ne sono alcuni che risalgono almeno fino a Filopono, e altri che avranno un lungo futuro davanti a sé (*PMA*, pp. 344-50).

Avicenna e i suoi successori.

Il più grande di tutti i filosofi islamici fu Ibn Sina, conosciuto in Occidente come Avicenna (980-1037). Persiano, nato vicino a Bukhara (nell'attuale Uzbekistan), Avicenna fu educato in arabo, lingua nella quale scrisse la maggior parte delle sue opere. Pare che avesse acquisito una profonda conoscenza della logica, della matematica e della fisica già durante l'adolescenza. Iniziò la sua attività di medico all'età di sedici anni. Nella propria autobiografia, pubblicata dal suo allievo Gowzgani, egli descrive come, in quel periodo, si sia avvicinato alla filosofia:

Per un anno e mezzo, mi dedicai allo studio. Mi

rimisi a studiare la logica e tutte le parti della filosofia. Mai in questo periodo riuscii a dormire una notte intera, e non feci altro se non studiare per tutto il giorno. Ogni volta che mi trovavo di fronte a un problema intricato [...] andavo alla moschea, pregando e implorando il Creatore di tutte le cose affinché mi rivelasse ciò che era nascosto al mio sguardo, rendendomi facile ciò che mi era così complesso. Poi, la notte, tornavo a casa, accendevo una lampada davanti a me, e mi rimettevo al lavoro, alla lettura e alla scrittura²².

Così, ci racconta, giunse a padroneggiare tutte le scienze all'età di diciotto anni. A venti pubblicò un'enciclopedia, la prima delle cinque realizzate nel corso della sua vita (quattro in arabo e una in persiano).

Le competenze mediche di Avicenna erano assai richieste. Convocato per curare il sultano di Bukhara, egli fece ricorso a tutta la sua splendida biblioteca. Tra il 1015 e il 1022 fu sia medico di corte che visir presso il principe di Hamadan. Più tardi rivestì una carica simile alla corte del principe di Ispahan. Fu autore di circa duecento opere, più di un centinaio delle quali sono sopraggiunte fino a noi. Il suo *Canone di medicina* compendia molta letteratura clinica classica, cui Avicenna aggiunge osservazioni personali. Si tratta d'un testo usato dai medici europei fino al XVII secolo.

La maggiore enciclopedia filosofica di Avicenna fu chiamata, in arabo, *Kitab al-Shifa*, ovvero *Libro della guarigione*. Risulta divisa in quattro parti, delle quali le prime tre trattano rispettivamente di logica, fisica e matematica; la seconda parte contiene uno sviluppo del *De anima* di Aristotele. La quarta parte, il cui nome arabo significa *Le cose divine*, era nota nell'Occidente medievale come la *Metafisica* d'Avicenna. La traduzione latina di questo testo, apparsa a Toledo attorno al 1150, esercitò un'influenza enorme sulla filosofia latina medievale.

Avicenna affermava di aver letto la metafisica di Aristotele quaranta volte, e di averla imparata a memoria senza averla compresa: avrebbe inteso il significato della teoria dell'essere *in quanto* essere solo dopo essersi imbattuto in un commento di al-Farabi²³. La

Metafisica di Avicenna è però molto più che un commento ad Aristotele: è un sistema di pensiero originale e compiuto. L'opera, suddivisa in dieci trattati, è composta da due parti: i primi cinque libri si occupano di ontologia, ossia della scienza dell'essere in generale; i libri rimanenti sono dedicati principalmente alla teologia naturale. Nei primi libri Avicenna considera le nozioni di sostanza, materia e forma, atto e potenza, nonché il problema degli universali; negli ultimi esamina la natura della causa prima, il concetto di essere necessario e il modo in cui le creature, particolarmente gli esseri umani, derivano il proprio essere e la propria natura da Dio.

Per illustrare la maniera in cui Avicenna modifica i concetti aristotelici potremmo prendere ad esempio la dottrina della materia e della forma. Ogni entità corporea, sostiene Avicenna, non è altro che materia posta sotto una forma sostanziale: una forma della corporeità, che la rende un corpo. Tutte le creature dotate d'un corpo appartengono poi a specie particolari, ma ciascuna di queste creature – per esempio, un cane – non possiede un'unica forma sostanziale, bensì ne ha molteplici: assieme alla forma della corporeità, il cane ha le forme dell'animalità e della «caninità». Dal momento che l'anima, per un aristotelico, è una forma, gli esseri umani, secondo questa teoria, hanno tre anime: un'anima vegetativa (responsabile della nutrizione, della crescita e della riproduzione), un'anima animale (responsabile del movimento e della percezione) e un'anima razionale (responsabile del pensiero intellettuale). Nessuna di queste anime esiste prima del corpo, ma laddove le due anime inferiori sono mortali, quella superiore è immortale e sopravvive alla morte – in una condizione di beatitudine o di frustrazione, a seconda dei meriti della vita che ha condotto. Avicenna segue l'interpretazione dell'intelletto aristotelico data da al-Farabi, accettando, oltre all'intelletto umano ricettivo – che assorbe le informazioni veicolate dai sensi – un unico intelletto attivo, sovraumano, che dà agli esseri umani la capacità di afferrare i concetti e i principi universali²⁴.

Nel descrivere l'unica natura di Dio, Avicenna introdusse un'idea innovativa, che occuperà un ruolo centrale in tutte le metafisiche successive: la distinzione tra essenza ed esistenza²⁵. In tutti gli enti creati essenza ed esistenza sono distinte, ovvero: nemmeno la più

accurata e approfondita indagine riguardante *che tipo* di cosa sia una certa specie potrà mai giungere a mostrarci *che* un individuo qualunque di quella specie esiste. Diverso però è quando parliamo di Dio: in questo caso, e solo in questo, l'essenza implica l'esistenza. Dio è il solo ente necessario, mentre tutti gli altri sono contingenti. Poiché l'esistenza di Dio risulta dipendere soltanto dalla sua essenza, allora l'esistenza divina è eterna; e tale è anche, conclude Avicenna, il mondo che da Dio è emanato²⁶.

Sebbene nella pratica fosse un uomo sregolato e non osservante, Avicenna fu un musulmano sincero, e come tale si sforzò di riconciliare il proprio schema filosofico con gli insegnamenti e i comandamenti del Profeta, che egli considerava come un'illuminazione unica ed eccezionale, proveniente dall'intelletto attivo. La sua trattazione sistematica della religione, contenuta nella seconda parte della *Metafisica*, non si richiama tuttavia in maniera particolare all'autorità del Corano. In essa Avicenna offre giustificazioni di tipo razionale per le pratiche rituali e sociali dell'Islam (incluse la poligamia e la subordinazione delle donne), ma lo fa basandosi su principî religiosi di tipo generale e filosofico. Fu grazie a questo tratto che i suoi scritti poterono esercitare la loro influenza tra i filosofi cattolici dell'Occidente latino; attirando però allo stesso tempo sull'opera di Avicenna il sospetto dei musulmani conservatori. Grazie al favore di cui godeva presso i principi, tuttavia, egli evitò una vera persecuzione. Avicenna trovò la morte ad Hamadan, nel 1037, mentre si trovava al seguito di una campagna militare condotta contro quella città dal principe di Ispahan. Si narra che abbia assunto un veleno prescrittogli per errore come medicinale, per curare un malanno causatogli dalla sua vita dissoluta.

Tra i contemporanei di Avicenna vi era il più giovane Solomon Ibn Gabirol (1021-1058 circa), il quale dette un peculiare contributo alla metafisica. Benché fosse un ebreo devoto e un poeta liturgico, Ibn Gabirol scrisse un'opera filosofica, *La sorgente della vita*, che non lascia trasparire alcuna traccia delle sue origini ebraiche, al punto che quando fu tradotta in latino, a metà del XII secolo, si pensò che fosse l'opera di un musulmano, cui gli occidentali diedero il nome di Avicebron.

Il sistema di Ibn Gabirol era fondamentalmente neoplatonico, ma conteneva al suo interno un particolare elemento neo-aristotelico. Tutte le sostanze create, affermava Avicenna, siano esse corporee o spirituali, terrene o celesti, sono composte di materia e forma. Vi è una materia spirituale e ve n'è una corporea: l'universo è una piramide, con la divinità immateriale al suo apice e la materia prima, priva di forma, alla base. Poiché in questo sistema i due termini «materiale» e «corporeo» non sono più equivalenti, Ibn Gabirol dovette introdurre, come aveva fatto Avicenna, la forma della corporeità al fine di rendere i corpi propriamente tali. Il suo ilomorfismo universale avrà un'influenza considerevole sull'aristotelismo latino del XIII secolo (PMA, pp. 359-67).

Nel secolo XI si assisté nel frattempo a una reazione contro la filosofia da parte dei teologi conservatori, sia in seno alla cristianità, sia all'interno dell'Islam. San Pier Damiani (1007-72), irritato dalle critiche che la filosofia muoveva alle credenze cattoliche circa l'eucarestia, tuonò che Dio non aveva scelto di salvare il suo popolo con la dialettica. Egli stesso tuttavia fece ricorso a un ragionamento di tipo filosofico quando discusse la natura degli attributi divini; un ragionamento che lo condusse a conclusioni alquanto strane. Se gli attributi divini entrano in contrasto col principio di non contraddizione, sostenne, ciò significa che così deve essere: la logica non è la padrona, ma piuttosto l'ancella della teologia²⁷.

Verso la fine del secolo, il filosofo e mistico persiano al-Gazali (1058-1111) scrisse un'opera, il *Tahafut al-Falasifa* (*L'incoerenza dei filosofi*), nella quale cercò di mostrare non solo che i filosofi islamici, e in particolare Avicenna, erano degli eretici, ma anche che essi erano incoerenti e inclini all'errore se osservati dal punto di vista delle loro stesse filosofie. Le sue critiche agli argomenti di Avicenna a favore dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima colgono spesso nel segno. Egli tuttavia è oggi maggiormente ricordato per il fatto che la sua *Incoerenza* provocò la replica di un filosofo che nel XII secolo ebbe notevole peso, Averroè.

Anselmo di Canterbury.

Nonostante questi scontri tra dialettici e antidialettici (o conservatori), il secolo XI produsse un pensatore che fu a un tempo

sia filosofo in sé originale, sia teologo sufficientemente ortodosso da meritare la canonizzazione: sant'Anselmo di Canterbury (1033-1109). Nato ad Aosta, all'età di ventisette anni Anselmo divenne monaco nell'abbazia di Bec, dove studiò l'opera di Agostino sotto la guida dell'abate Lanfranco, studioso molto competente e in seguito primo arcivescovo di Canterbury dopo la conquista normanna dell'Inghilterra. Prima come monaco, poi come priore e infine in qualità di abate di Bec, Anselmo scrisse una serie di opere filosofiche brevi, di carattere meditativo.

Il *Monologion*, dedicato a Lanfranco, ha come scopo quello di insegnare agli studenti come meditare sulla natura di Dio. La maggior parte di quest'opera (sezioni 29-80) tratta della dottrina cristiana della Trinità, ma le parti iniziali presentano alcuni argomenti in favore dell'esistenza di Dio; argomenti che prendono le mosse dai gradi di perfezione che si riscontrano negli esseri creati, e dalla loro suddivisione in esseri dipendenti ed esseri indipendenti. È tuttavia in un'opera di poco successiva, il *Proslogion*, che Anselmo avanza il suo celeberrimo argomento a favore dell'esistenza di Dio, inteso come ciò di cui non si può concepire nulla di maggiore. È su questo argomento (comunemente chiamato «prova ontologica») che poggia principalmente la sua fama di filosofo²⁸. Il *Proslogion*, un breve discorso rivolto a Dio, composto in uno stile vicino a quello delle *Confessioni* di Agostino, condivide con queste ultime un coinvolgente fascino letterario, che ne ha fatto un classico della letteratura filosofica.

Anselmo, che come abbiamo detto brillò tanto come teologo quanto come filosofo, non traccia nei suoi scritti alcuna netta demarcazione tra le due discipline. Quando tratta di Dio non opera la distinzione sistematica, che successivamente diverrà comune tra gli scolastici, tra teologia naturale (ciò che di Dio può essere conosciuto con le sole forze della ragione) e teologia dogmatica (ciò che si può apprendere solo dalla Rivelazione). Egli ci offre un sunto del proprio atteggiamento in un passo situato all'inizio del *Proslogion* (*Prosl.* c. 1).

Non tento, Signore, di penetrare la tua profondità,
perché in nessun modo metto con essa a confronto
il mio intelletto; ma desidero intendere in qualche

modo la tua verità, quella che il mio cuore crede e ama. Non cerco infatti di intendere per credere, ma credo per poter intendere. In verità credo in questo: che «se non avrò creduto, non potrò intendere» (Isa. 7. 9).

Così Anselmo tratta allo stesso modo tanto l'esistenza di Dio quanto il mistero della Trinità, considerandoli entrambi verità in cui fin dall'inizio crede, e che però desidera comprendere più pienamente. Se durante questo percorso emergono argomenti filosofici utilizzabili per influenzare anche il non credente, questi rappresentano un valore aggiunto, non il fine della sua ricerca.

Alcuni trattati di Anselmo si collocano a cavallo tra la teologia e la filosofia. *La verità* analizza ad esempio diverse applicazioni della parola «vero» – a enunciati, a pensieri, alle percezioni dei sensi, ad azioni e a cose – per concludere che c'è una sola verità in tutte le cose, la quale è identica alla giustizia. Il *De libero arbitrio* affronta il problema della misura in cui gli esseri umani sono capaci di evitare il peccato. *La caduta del diavolo* si confronta con una delle versioni più tormentose del problema del male: come poterono gli angeli, che all'inizio erano buoni, sommamente intelligenti e liberi da ogni tentazione carnale, voltare le spalle a Dio, unica vera fonte di felicità?

Mentre si trovava a Bec, Anselmo scrisse inoltre un'opera puramente filosofica: il *De grammatico*. Essa riflette sul legame tra grammatica e logica, e sulla relazione tra significante e significato. Mantenendo sullo sfondo dell'argomentazione le categorie aristoteliche, Anselmo analizza – ponendole in rapporto tra loro – le differenze che separano rispettivamente nomi e aggettivi, termini concreti e termini astratti, sostanze e qualità.

Nel 1093 Anselmo succedette a Lanfranco come arcivescovo di Canterbury, rivestendo tale carica fino alla morte. I suoi ultimi anni furono in gran parte impegnati dalle dispute in materia di giurisdizione che contrapponevano il re (Guglielmo II) al papa (Urbano II). Nonostante ciò, trovò il tempo di scrivere un'originale giustificazione della dottrina cristiana dell'Incarnazione, dal titolo *Cur Deus homo?* La giustizia, argomenta Anselmo, richiede che laddove c'è un'offesa ci debba essere una soddisfazione, o

riparazione. Colui che ha offeso deve offrire una ricompensa che sia pari e di segno opposto all'offesa addotta. In puro stile feudale, egli sostiene che la gravità di un'offesa deve essere giudicata in base all'importanza della persona che la patisce, mentre l'ammontare della ricompensa deve essere giudicato secondo l'importanza della persona chiamata a risarcire. Il peccato umano, essendo un'offesa contro Dio, è dunque un'offesa infinita; la ricompensa umana è invece solo finita, dato che viene offerta da una creatura finita. Con le sue sole forze quindi, il genere umano è incapace di riparare i peccati di Adamo e dei suoi eredi. La soddisfazione può essere adeguata solo se fatta da qualcuno che sia uomo (e quindi erede di Adamo) ma allo stesso tempo Dio (e quindi capace di offrire una ricompensa infinita). Da qui la necessità dell'Incarnazione. L'importanza per la storia della filosofia di questo trattato di Anselmo risiede nel suo concetto di «soddisfazione», che assieme a quelli di deterrenza e retribuzione, figurò a lungo nelle giustificazioni filosofiche della pena, sia in un contesto di riflessione politica, sia nel quadro della riflessione teologica.

Subito prima di diventare arcivescovo, Anselmo fu coinvolto in una disputa con un pugnace teologo, Roscellino di Compiègne (1050-1120 circa). Roscellino è conosciuto per le posizioni che assunse in una disputa che avrà una lunga storia di fronte a sé: il dibattito sulla natura degli universali. In un enunciato come «Pietro è un uomo», per che cosa sta il termine universale «uomo»? Nel corso dei secoli, i filosofi finirono per dividersi in realisti (i quali pensavano che tale predicato stesse per una qualche realtà extramentale), e nominalisti (i quali ritenevano non esistesse alcuna entità corrispondente alla parola «uomo» in maniera analoga a quella in cui l'individuo Pietro corrispondeva al nome «Pietro»). Nelle storie della filosofia Roscellino è spesso considerato come il fondatore del «nominalismo», ma le sue posizioni, a ben vedere, erano assai più estreme di quelle della maggior parte dei nominalisti. Egli non sosteneva soltanto che i predicati universali erano nomi, bensì che erano meramente soffi, emissioni di suono (*flatus vocis*). Se si applica questa teoria alla dottrina della Trinità, essa solleva però un problema. Padre, Figlio e Spirito Santo sono infatti accomunati dall'essere tutti Dio. Ma se il predicato «Dio» non è altro che una parola, allora le tre Persone non hanno nulla in comune. Anselmo riuscì a far condannare Roscellino al concilio del

1092, con l'accusa di «triteismo»: l'eresia secondo cui nella Trinità ci sono tre divinità separate.

Abelardo.

Nessuna opera di logica attribuibile con sicurezza a Roscellino è sopravvissuta al passare dei secoli. Tutto ciò che possiamo ascrivere con sicurezza alla sua penna è una lettera indirizzata al suo allievo più famoso, Abelardo. Nato in Bretagna nel 1079, da una famiglia di estrazione cavalleresca, Abelardo era giunto a studiare da Roscellino subito dopo la condanna di quest'ultimo. Intorno al 1100 Abelardo si trasferì a Parigi, divenendo studente nella scuola annessa alla cattedrale di Notre-Dame. Vi insegnava Guglielmo di Champeaux, che aderiva a una teoria realista degli universali situata all'estremo opposto rispetto al nominalismo di Roscellino. La natura universale dell'uomo, sosteneva Guglielmo, è interamente e contemporaneamente presente in ogni individuo. Abelardo non trovò la dottrina di Guglielmo più congeniale di quella del suo precedente maestro, e lasciò Parigi per fondare una propria scuola, a Melun. Scrisse dunque la prima delle opere che di lui ci sono rimaste, un commento puntuale alle opere logiche di Aristotele, Porfirio e Boezio.

Successivamente rientrò a Parigi, dove fondò una scuola in concorrenza con Guglielmo, cui succedette nel 1113 alla guida della scuola di Notre-Dame. Nel periodo in cui insegnava a Notre-Dame, Abelardo alloggiava presso uno dei canonici della cattedrale, Fulberto, della cui nipote, la sedicenne Eloisa, divenne precettore. In seguito ne divenne l'amante, probabilmente nel 1116, e quando ella rimase incinta la sposò in segreto. Eloisa si mostrò riluttante al matrimonio, temendo di ostacolare la carriera di Abelardo, e poco dopo le nozze e la nascita del figlio si ritirò in un convento. Suo zio Fulberto, oltraggiato, inviò due sgherri che durante la notte entrarono nella stanza del marito e lo evirarono. Abelardo si fece monaco nel monastero di Saint-Denis, mentre Eloisa prese il velo nel convento di Argenteuil.

Abelardo aiutò Eloisa con i guadagni che gli venivano dall'attività didattica, e la coppia riallacciò l'antica relazione, ora sotto forma di una corrispondenza edificante. Una delle lettere più lunghe di Abelardo, scritta alcuni anni dopo, è nota con il titolo di *Storia delle*

mie disgrazie. Si tratta della fonte principale della conoscenza che abbiamo della sua vita sino alle vicende appena narrate, ed è il più vivido brano di autobiografia redatto tra le *Confessioni* di Agostino e il diario di Samuel Pepys.

Mentre si trovava a Saint-Denis, Abelardo proseguì l'attività di insegnamento, e incominciò a scrivere trattati teologici. Il primo, la *Teologia del sommo bene*, affronta il problema che aveva messo l'uno contro l'altro Roscellino e Anselmo: la natura della distinzione fra le tre Persone divine nella Trinità, e la relazione, nella mente divina, tra la triade «potere, saggezza, bontà» e la triade «Padre, Figlio e Spirito Santo». Come Roscellino, Abelardo entrò in rotta di collisione con la Chiesa. La sua opera fu condannata come fallace da un sinodo a Soissons, nel 1121. Egli dovette bruciare il trattato con le sue stesse mani, e venne imprigionato per un breve periodo in un monastero, a scopo correzionale.

Al suo ritorno a Saint-Denis, Abelardo si trovò presto di nuovo nei guai, stavolta per aver negato il fatto che il santo patrono dell'abbazia fosse stato vescovo di Atene. Fu costretto a lasciare il monastero, e fondò una scuola con sede nella regione della Champagne, in un oratorio che egli stesso costruì, dedicandolo al Paracleto (lo Spirito Santo). Dal 1125, fino al 1132 circa, Abelardo fu abate di Saint-Gildas, una turbolenta e corrotta abbazia in Bretagna, nella quale tenevano banco abitudini dissolute, e in cui i suoi tentativi di riforma gli procurarono minacce di morte. Eloisa, nel frattempo, era divenuta priora di Argenteuil. Nel 1129, quando lei e le sue consorelle furono espulse dal convento, Abelardo le fece stabilire nell'oratorio del Paracleto.

All'inizio degli anni Trenta del XII secolo Abelardo tornò a Parigi, insegnando di nuovo a Sainte-Geneviève. Qui si svolse, per la maggior parte, il resto della sua attività, che lo vide tenere corsi di logica e teologia, oltre che scrivere copiosamente. Redasse un commento alla *Lettera ai Romani*, e un trattato etico dal titolo socratico: *Conosci te stesso*. Continuò a raccogliere una serie di testi di *auctoritates* riguardanti importanti questioni teologiche, raggruppandoli per coppie contraddittorie in un unico volume intitolato *Sic et non* («Sì e no»). Sviluppò le idee contenute nella sua *Teologia del sommo bene* in varie versioni successive, di cui la

definitiva fu la *Teologia degli scolastici*, portata a compimento intorno al 1135.

Questo libro provocò il conflitto con san Bernardo, abate di Chiaravalle e secondo fondatore dell'ordine cistercense, più tardi ardente promotore della seconda crociata. Bernardo estrasse dal libro (talvolta in maniera onesta, altre volte meno) una lista di diciannove eresie, e ottenne che fossero condannate al Concilio di Sens nel 1140. Tra le proposizioni condannate ve ne erano alcune potenzialmente esplosive, come ad esempio «Dio non deve e non può impedire il male» e «Il potere di legare e di sciogliere è stato dato solo agli apostoli e non ai loro successori» (DB 375, 379). Abelardo si appellò a Roma opponendosi alla condanna, ma il solo risultato che ottenne fu di essere condannato dal papa all'eterno silenzio. Si era tuttavia ormai ritirato nell'abbazia di Cluny, dove morì due anni dopo. La sua morte, placida, fu descritta dall'abate Pietro il Venerabile in una lettera a Eloisa.

Di tutti i pensatori medievali, Abelardo è senza dubbio uno dei più famosi – anche se al secolo è assai più noto come tragico amante che come filosofo originale. Gli spetta comunque un posto importante nella storia della filosofia, per due ragioni in particolare: il suo contributo alla logica da una parte, e la sua influenza sul metodo scolastico dall'altra.

Di Abelardo ci sono rimasti tre trattati di argomento logico. I primi due sono entrambi chiamati «Logica», e vengono comunemente distinti l'uno dall'altro facendo riferimento alle prime parole del testo latino: il primo è la *Logica ingredientibus* e l'altro è la *Logica nostrorum petitioni sociorum*. Il terzo è intitolato *Dialettica*. È stata a lungo opinione condivisa tra gli studiosi quella per cui il terzo trattato sarebbe stata una versione definitiva sul tema, risalente agli ultimi anni della vita di Abelardo. In anni recenti invece alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che esso risalga, al contrario, a un periodo di molto anteriore, in parte adducendo come motivazione – a dire il vero poco convincente – l'improbabilità che esempi come «Possa la mia ragazza baciarmi» e «Pietro ama la sua ragazza» siano stati inseriti in un manuale scritto dopo la vicenda con Eloisa²⁹. Quando Abelardo scrisse i suoi trattati, pochissime delle opere di logica di Aristotele erano disponibili in latino: da questo punto di

vista egli fu svantaggiato rispetto agli scrittori dei secoli successivi. È alle sue intuizioni e alla sua originalità che va dunque tanto più attribuito il merito d'aver contribuito allo sviluppo della disciplina in una misura che fa di lui uno dei più grandi logici medievali.

Una delle opere di Abelardo che ebbe massimo successo nei secoli successivi fu il *Sic et non*, in cui si contrappongono gli uni agli altri testi tratti dalle Scritture e dalle autorità della Patristica intorno a uno stesso argomento. Questa raccolta non fu fatta con intenti di tipo scettico – cioè allo scopo di sollevare dubbi sull'autorità delle Sacre Scritture e degli autori ecclesiastici. I testi furono piuttosto appaiati e disposti in una forma sistematica al fine di stimolare la riflessione propria e altrui riguardo ai problemi in gioco.

Successivamente, nel periodo di massima fioritura delle università medievali, la disputa accademica divenne uno dei metodi d'insegnamento preferiti: un insegnante incaricava uno tra i suoi allievi, uno studente più anziano, di discutere di una certa questione assieme a uno o più studenti giovani. L'allievo più vecchio aveva il compito di difendere alcune tesi particolari – per esempio quella secondo cui il mondo era stato creato nel tempo, oppure magari la contraria per cui il mondo non era stato creato nel tempo. Questa tesi era quindi attaccata dagli altri allievi, che dovevano difendere la tesi opposta. All'insegnante spettava infine l'onere di comporre la disputa, cercando di far luce su quanto di vero ci fosse in ciò che era stato detto dal primo, e quanto di valido ci fosse invece nella critica mossa dai secondi. Alcuni tra i più famosi capolavori della filosofia medievale – tra cui, ad esempio, la maggior parte degli scritti di Tommaso d'Aquino – adottano, anche nella forma scritta, la struttura di tali dispute orali.

Il *Sic et non* di Abelardo è, per così dire, l'antenato di queste dispute medievali. Il principale manuale di teologia medievale, le *Sentenze* di Pietro Lombardo, ha una struttura simile a quella dell'opera di Abelardo, e favorì l'adozione canonica di questo tipo di dibattito nelle scuole. Si potrebbe così sostenere che è in ultima istanza merito di Abelardo il fatto che la discussione filosofica abbia assunto una forma agonistica, sul modello del tribunale – con gli allievi nel ruolo degli avvocati e l'insegnante nel ruolo del giudice –, anziché inquisitoria. Sebbene non sia mai stato altro che un

maestro di scuola, Abelardo definí cosí uno stile di pensiero che esercitò la sua influenza sui professori e gli accademici fino al Rinascimento.

Averroè.

Un buon numero di pensatori cristiani contemporanei di Abelardo apportarono contributi significativi alla filosofia. La maggior parte di essi apparteneva alle scuole situate a Parigi o intorno alla città. A Chartres un gruppo di studiosi si fece portavoce d'un rinnovato interesse per le idee di Platone: Guglielmo di Conches commentò il *Timeo*, mentre Gilberto di Poitiers (o Porretano) propugnò una versione moderata di realismo. Anche l'abbazia di San Vittore produsse due pensatori degni di nota: un tedesco, Ugo, e uno scozzese, Riccardo. Entrambi combinarono una certa dose di misticismo con vigorosi tentativi di scoprire una prova razionale dell'esistenza di Dio. Nella stessa capitale, Pietro Lombardo, il vescovo di Parigi, scrisse un'opera strutturata sul modello del *Sic et non* di Abelardo, chiamata le *Sentenze*. Si trattava di una raccolta di passi autorevoli, tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, dai concili ecclesiastici e dai Padri della Chiesa; raggruppati per tema, essi deponevano ora a favore ora contro particolari tesi teologiche. Le *Sentenze* divennero un manuale comunemente in uso nelle università.

Tuttavia gli unici filosofi del XII secolo che, in quanto a talento, erano in grado di competere con Abelardo, vivevano fuori dai confini della cristianità. Entrambi erano nati a Cordova, a distanza di dieci anni l'uno dall'altro: si trattava del musulmano Averroè (il cui vero nome era Ibn Rashid) e dell'ebreo Maimonide (il cui vero nome era Moshe Ben Maimon). Cordova era il piú importante centro culturale, artistico e letterario di tutta l'Europa, e la Spagna islamica – fino a quando non fu invasa dai fanatici Almohadi – rappresentava un ambiente tollerante, in cui cristiani ed ebrei convivevano pacificamente con gli arabi.

Averroè (1126-1198) era un giudice, figlio e nipote di giudici. Erudito anche nel campo della medicina, egli scrisse un'enciclopedia medica chiamata *Kulliyat*, ovvero *Generalità* (o «principi generali»). Entrò a far parte della corte del sultano di Marrakech, e mentre si trovava in quella città avvistò una stella che

non era visibile in Spagna; ciò lo convinse della verità dell'affermazione di Aristotele secondo cui la terra era rotonda. Tornato in Spagna, il califfo Abu Yakub Yusuf gli commissionò, nel 1168, un riassunto delle opere di Aristotele. Nel 1182, già giudice, fu nominato anche medico di corte, unendo gli impegni derivanti dalle due cariche allo studio di Aristotele, finché, nel 1195, non cadde in discredito presso il califfo al-Mansur. Per breve tempo fu posto agli arresti domiciliari, mentre i suoi libri vennero bruciati. Ritornò quindi in Marocco, e morì a Marrakech nel 1198.

Per tutta la vita Averroè dovette difendere la filosofia dagli attacchi dei musulmani conservatori. In risposta all'opera di al-Gazali intitolata *L'incoerenza dei filosofi*, egli scrisse *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, in cui difendeva il diritto della ragione umana a indagare le questioni teologiche. Scrisse inoltre un *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*. Secondo la legge islamica – si chiede Averroè – lo studio della filosofia è lecito oppure è vietato? La sua risposta è che esso è proibito al semplice fedele, ma è un obbligo per coloro che posseggono la giusta forza intellettuale, a patto che lo tengano per sé, senza comunicarlo agli altri (ARF 65).

L'insegnamento di Averroè nell'*Incoerenza* fu erroneamente interpretato da alcuni dei suoi seguaci e critici come una dottrina della doppia verità, secondo cui qualcosa può essere vero per la filosofia e falso per la religione, e viceversa. La sua intenzione era invece solamente quella di distinguere diversi livelli di accesso a un'unica verità: livelli che fossero appropriati a differenti gradi di talento e di preparazione.

Se l'attacco di al-Gazali era diretto soprattutto contro la filosofia di Avicenna, nella sua risposta Averroè non si pone come difensore acritico di quest'ultimo; le sue posizioni si collocano invece spesso, in qualche modo, a metà strada tra i due avversari. Come Avicenna egli crede nell'eternità del mondo, ma non ritiene che questa credenza sia incompatibile con quella nella creazione; cerca così di confutare gli argomenti, derivanti da Filopono, volti a mostrare l'impossibilità di un movimento eterno. D'altra parte, Averroè abbandonò progressivamente lo schema avicenniano dell'emanazione, proveniente da Dio, di una serie di intelligenze

celesti; rigettando inoltre la dicotomia tra essenza ed esistenza, che Avicenna aveva avanzato come la distinzione chiave per tracciare la linea di separazione tra le creature e il loro creatore. Averroè giunse inoltre a negare la tesi di Avicenna secondo cui l'intelletto agente produceva le forme naturali del mondo visibile. Contro al-Gazali, dall'altra parte, Averroè insistette sul fatto che nel cosmo creato vigevano rapporti di autentica causazione: le cause naturali producono i loro effetti, e non sono solo una sorta di innesco per l'esercizio dell'onnipotenza divina. Trattando dell'intelligenza umana egli ridusse tuttavia ancor più di quanto avesse fatto Avicenna il ruolo della causazione naturale, sostenendo che l'intelletto passivo, non meno di quello attivo, fosse una sostanza singola, incorporea e sovraumana (PMA, pp. 324-34).

Il contributo più importante di Averroè allo sviluppo della filosofia va cercato in una serie di commenti (trentotto in tutto) che egli scrisse alle opere di Aristotele. Ciascuno di essi si presenta in tre versioni: breve, intermedia e lunga. Per alcune opere aristoteliche (come il *De anima* e la *Metafisica*) sono ancora esistenti tutte e tre le versioni; per altre ne restano solo due; per altre ancora soltanto una. Alcuni dei commenti sono sopravvissuti nella loro versione originale, in arabo, altri invece solamente nelle traduzioni in ebraico o in latino. I commenti brevi, o «epitomi», sono essenzialmente riassunti o selezioni degli argomenti di Aristotele e dei suoi successori. I commenti lunghi sono invece opere dense, in cui Aristotele è citato per esteso e commentato frase per frase; quelli intermedi possono essere considerati come versioni più popolari di questi ultimi testi, destinati invece a un uso altamente professionalizzato.

Averroè conosceva l'opera di Platone, ma non aveva per il filosofo la stessa ammirazione nutrita per Aristotele, il cui genio egli considerava come la suprema espressione dell'intelletto umano. Scrisse nondimeno una parafrasi della *Repubblica* di Platone (forse in mancanza della *Politica* di Aristotele, che allora non era disponibile in Spagna). Nel fare ciò omise alcuni dei passi più importanti riguardanti le idee platoniche, modificando leggermente il testo per renderlo più prossimo all'*Etica nicomachea*. In generale, egli riteneva che uno dei suoi compiti come commentatore fosse liberare Aristotele dalla sedimentazione delle interpretazioni

neoplatoniche; anche se, alla prova dei fatti, Averroè conservò molti più elementi neoplatonici di quanto non fosse disposto a rendersi conto.

Averroè non ebbe una grande influenza sui suoi successori musulmani, tra i quali il genere di filosofia da lui teorizzata cadde rapidamente in discredito. La sua opera enciclopedica si rivelerà però il veicolo attraverso cui l'interpretazione di Aristotele verrà mediata nell'Occidente latino medievale, dettando il programma alla riflessione filosofica dei maggiori pensatori del XIII secolo. Dante gli conferì un posto d'onore nel limbo, e collocò il suo seguace cristiano Sigieri di Brabante nel paradiso, a fianco di san Tommaso d'Aquino. Per lo stesso Tommaso, così come per intere generazioni di studiosi di Aristotele, Averroè fu il Commentatore per antonomasia.

Maimonide.

La vita di Averroè presenta alcuni tratti in comune con quella di Maimonide (1138-1204). Entrambi nacquero a Cordova, figli di giudici religiosi; a entrambi fu impartito un insegnamento in legge e in medicina, ed entrambi vissero una vita segnata dalle peregrinazioni, dovute al favore dei principi e ai capricci della tolleranza. Cacciato da Cordova dai fondamentalisti almohadi all'età di tredici anni, Maimonide migrò assieme ai genitori a Fez e poi ad Acri, stabilendosi infine al Cairo. In quella città fu per cinque anni presidente del collegio dei rabbini, e a partire dal 1185 divenne medico di corte presso il visir del Saladino.

Mentre era in vita, la sua fama fu dovuta principalmente ai suoi studi rabbinici: scrisse un compendio della Torah, e redasse una lista definitiva dei comandamenti divini (contandone non dieci, bensì seicentotredici). La sua influenza più duratura è dovuta tuttavia a un libro che scrisse in arabo in età ormai avanzata: *La guida dei perplessi*. Lo scopo dell'opera era di riconciliare le apparenti contraddizioni tra filosofia e religione, che tormentavano i credenti più istruiti. Gli insegnamenti biblici e le dottrine filosofiche, sosteneva Maimonide, si completano a vicenda: la vera conoscenza della filosofia è necessaria se si vuole ottenere una piena comprensione della Bibbia. Laddove le due sembrano contraddirsi l'una con l'altra, le difficoltà possono essere superate

mediante una interpretazione allegorica dei testi sacri.

Maimonide riconobbe apertamente il proprio debito nei confronti dei filosofi islamici e pagani. Il suo interesse per la filosofia si sviluppò presto, e all'età di sedici anni compilò un vocabolario logico, nel quale si avverte l'influenza di al-Farabi. Lesse anche Avicenna, da cui fu tuttavia meno suggestionato. Il suo debito maggiore fu verso Aristotele, il cui genio anche egli reputava come l'apice dell'intelligenza puramente umana; ma era impossibile capire Aristotele – scriveva Maimonide – senza l'aiuto di un certo numero di commenti, al cui culmine stavano quelli scritti da Averroè.

Il progetto di riconciliare filosofia e religione avanzato da Maimonide riposa sulla sua concezione profondamente agnostica della natura della teologia. Secondo tale punto di vista non possiamo dire niente di positivo riguardo a Dio, poiché egli non ha niente in comune con noi uomini: privo di materia e completamente in atto, immune dal cambiamento e sprovvisto di qualità, Dio è infinitamente distante dalle creature. Egli è un'unità semplice, che non possiede attributi distinti, quali ad esempio la giustizia e la saggezza. Quando associamo predicati al nome di Dio – dicendo per esempio «Dio è saggio» – stiamo in realtà affermando ciò che Dio *non* è: noi intendiamo dire che Egli non è dissennato. Cercare di lodare Dio associando al suo nome degli epiteti encomiastici umani è come lodare per la sua collezione di argenti un monarca i cui tesori sono tutti d'oro.

I significati di conoscenza, di intenzione, e di provvidenza, quando i termini sono riferiti a noi, sono diversi dai significati di questi termini quando essi sono riferiti a Dio. I problemi e i dubbi suddetti sorgono quando si comincia a mettere insieme sotto un solo significato le due provvidenze, le due conoscenze o le due intenzioni, mentre, quando si sa che tutto ciò che è riferito a noi è differente da ciò che è riferito a Dio, la verità appare chiara (Guida, 3. 20).

Non abbiamo altro modo per descrivere Dio, sosteneva Maimonide, se non tramite la negazione. Qualora non vogliamo cadere

nell'idolatria, dobbiamo inoltre interpretare come metafora o allegoria ogni testo antropomorfico contenuto nella Bibbia.

Se la religione e l'aristotelismo debbono essere riconciliati, si devono fare delle concessioni da entrambi i lati. Per illustrare il modo in cui Maimonide porta avanti il suo progetto di riconciliazione possiamo prendere in considerazione due esempi: la dottrina della creazione e la dottrina della provvidenza. Nel caso della creazione, a dover essere abbandonata è la cosmologia aristotelica; nel caso della provvidenza, è invece necessario moderare la concezione tradizionale della pietà.

Fedele alla dottrina ebraica secondo cui il mondo fu creato nel tempo, Maimonide rigettò l'idea aristotelica di un universo eterno, criticando gli argomenti volti a mostrare che il tempo non poteva avere un inizio. Egli tuttavia non credeva che la ragione fosse capace da sola di stabilire in maniera definitiva quale fosse la verità riguardo alla creazione. Gli esseri umani non sono in grado di dedurre l'origine del mondo a partire dal suo stato presente più di quanto un uomo che non ha mai conosciuto una donna possa figurarsi il modo in cui gli esseri umani vengono al mondo. Maimonide rifiuta la concezione aristotelica di un mondo fatto di specie fisse e immutabili. È vergognoso pensare, afferma, che Dio non possa nemmeno allungare l'ala di una mosca.

D'altronde non dobbiamo pensare che il governo di Dio sull'universo si curi di ogni singolo evento nel mondo: la provvidenza divina riguarda individualmente soltanto i singoli esseri umani, ma concerne le altre creature solo in generale.

Io credo che la provvidenza divina, in questo mondo inferiore – ossia al di sotto della luna – si eserciti solo sugli individui della specie umana, ed è solo in questa specie che tutte le condizioni degli individui, e i beni e i mali che a essi accadono, conseguono ai loro meriti [...]. Quanto al resto degli animali, e tanto più per le piante e le altre cose, io la penso come la pensa Aristotele, e non credo affatto che questa certa foglia cada a causa della provvidenza, né che questo ragno mangi questa mosca per una decisione di Dio e per una

Sua volontà particolare di questo momento [...], anzi, tutto questo secondo me avviene per puro caso, come pensa Aristotele (*Guida*, 3. 17).

Nonostante queste affermazioni, l'intenzione di Maimonide era ortodossa, e a ben vedere perfino devota. Lo scopo della vita, egli insiste, è conoscere, amare e imitare Dio. Il profeta può imparare prima del filosofo quanto poco ci sia dato di sapere riguardo a Dio. La conoscenza dovrebbe condurre all'amore; un amore che si esprime nell'imitazione imperturbabile dell'agire divino, di cui le vite dei profeti e dei legislatori biblici sono un esempio. Coloro i quali non sono né profeti né filosofi devono essere persuasi a compiere buone azioni attraverso storie che tutto sono fuorché vere, come quella per cui Dio esaudisce le preghiere e va in collera di fronte al peccato.

Come Averroè, Maimonide andò incontro all'opposizione dei credenti conservatori, i quali reputavano blasfema la sua interpretazione dei testi sacri. Alcuni ebrei in Francia cercarono perfino di ottenere l'aiuto dell'Inquisizione nel tentativo di estirparne le eresie. A differenza di Averroè, tuttavia, dopo la morte Maimonide godette dell'interesse e della stima sia dei suoi correligionari sia dei cristiani latini.

¹ Vedi *infra*, cap. V.

² Vedi *infra*, cap. VII.

³ Cfr. MARCO AURELIO, *Ricordi*, IV, 23 [N.d.T.].

⁴ Vedi vol. I, cap. I, § *La filosofia professata da Socrate*.

⁵ Vedi vol. I, cap. VII, § *L'immortalità nel «Fedone» platonico* [N.d.T.].

⁶ Il papa dichiarò nullo il Concilio di Efeso definendolo un *latrocinium* (cfr. *Geremia* 7.11 e *Marco* 11.17); per questo talvolta ci si riferisce all'episodio come al *latrocinium ephesinum* [N.d.T.].

⁷ E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, 3 voll., trad. di G. Frizzi, Einaudi, Torino 1967, cap. XXXIX [N.d.T.].

⁸ Si tratta dei vv. 25-29 del componimento, che nell'originale

recitano: «Gaudia pelle | pelle timorem | spemque fugato | nec dolor adsit» [N.d.T.].

⁹ Nella traduzione (in prosa) di Chaucer l'*incipit* recita: «O thou father, creator of heaven and of earth, that governest this world by perdurable reason, that commandest the times to go from since that age had its beginning: thou that dwellest thyself aye steadfast and stable, and givest all other things to be moved» [«Tu che governi con eterna ragione il mondo, | creatore della terra e del cielo, che al tempo comandi | di procedere dall'eternità e immoto restando muovi tutte le cose» (DCPh, trad. it. p. 119)].

¹⁰ Per l'analisi dettagliata di questo argomento di Boezio vedi *infra*, cap. IX.

¹¹ E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano* cit., cap. XXXIX [N.d.T.].

¹² Purtroppo si sa molto poco di Ipazia. Charles Kingsley ha compendiato la maggior parte delle informazioni che si hanno su di lei nel suo romanzo *Hypatia* (1853).

¹³ E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano* cit., cap. XL [N.d.T.].

¹⁴ La fisica di Filopono sarà discussa dettagliatamente più avanti, nel cap. V.

¹⁵ Il grande dibattito teologico dei secoli successivi fu incentrato sul culto delle immagini e delle icone. Ci si sarebbe potuti attendere che la controversia iconoclasta producesse contributi interessanti nel campo della semiotica, la teoria filosofica dei segni. Una breve rassegna della letteratura sul tema sembra tuttavia lasciare disattesa tale speranza.

¹⁶ Vedi J. J. O'MEARA, *Eriugena*, Clarendon Press, Oxford 1988, capp. I e II.

¹⁷ Per una discussione più estesa della teologia di Eriugena vedi *infra*, cap. IX.

¹⁸ Vedi J. J. O'MEARA, *Eriugena* cit., pp. 214-16.

- ¹⁹ Vedi W. L. CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument*, Macmillan, London 1979.
- ²⁰ Per un'esposizione più dettagliata dell'argomento vedi *infra*, cap. V.
- ²¹ Vedi vol. I, cap. VII, § *La psicologia filosofica di Aristotele* [Cfr. *De an.* 3. 5. 430a14-21].
- ²² Citato in J. L. ESPOSITO, *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, New York 1991, p. 57.
- ²³ AVICENNA, *The Life of Ibn Sina*, a cura di W. E. Gohlman, State University of New York Press, Albany 1974.
- ²⁴ Per una discussione dettagliata della filosofia della mente di al-Farabi e di Avicenna vedi *infra*, cap. VII.
- ²⁵ Alcuni autori hanno sostenuto che la distinzione risale ad Aristotele, ma l'affermazione è dubbia (vedi vol. I, cap. VI, § *Essere ed esistenza*).
- ²⁶ Per una discussione dettagliata della metafisica di Avicenna vedi *infra*, cap. VI.
- ²⁷ Per la trattazione delle insolite posizioni assunte da Damiani riguardo all'onnipotenza vedi *infra*, cap. IX.
- ²⁸ Per un'analisi degli argomenti di Anselmo vedi *infra*, cap. IX.
- ²⁹ Per la datazione delle opere logiche di Abelardo si veda J. MARENBOON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 36-53.

Capitolo secondo

Gli scolastici: dal XII secolo al Rinascimento

Nel XII secolo, una serie di zelanti traduttori offrì alla filosofia un contributo non meno significativo di quello apportato dai pensatori più originali dell'epoca. All'inizio del secolo le sole opere di Aristotele che si conoscevano in versione latina erano le *Categorie* e il *De interpretatione*, entrambe nelle traduzioni di Boezio. Una ventina d'anni più tardi, le traduzioni fatte da Boezio delle altre opere logiche di Aristotele furono sottratte all'oblio in cui erano virtualmente cadute, mentre Giacomo da Venezia tradusse i *Secondi analitici*, completando così l'*Organon*, a quel punto interamente disponibile in latino. Intorno alla metà del secolo Giacomo aveva portato a termine anche la traduzione della *Fisica*, del *De anima* e dei primi libri della *Metafisica*, i cui restanti libri vennero tradotti – a eccezione del libro XI – da uno studioso anonimo. Dell'*Etica nicomachea* nel XII secolo fu invece tradotta solo una parte, i libri II e III (la cosiddetta *Ethica vetus*, ossia «vecchia Etica»).

Nella seconda metà del secolo furono inoltre tradotti importanti testi filosofici dall'arabo, tra cui le opere di al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali e Ibn Gabirol, assieme a sostanziose parti del grande *Kitab al-Shifa*. Sotto il nome di Aristotele circolava poi, in traduzione, un certo numero di altri trattati, che erano spesso opere neoplatoniche. Di maggior rilevanza per la storia dell'aristotelismo latino medievale fu tuttavia la traduzione in latino dei principali commenti di Averroè; un'operazione imponente, intrapresa da Michele Scoto a partire dal 1220 circa.

Già a partire dai primi anni del XIII secolo i filosofi ebbero così a disposizione un corpus di testi e commenti aristotelici assai cospicuo. Molte di queste prime traduzioni vennero successivamente sostituite da quelle di traduttori più tardi, tra i quali figura in posizione di spicco Guglielmo di Moerbeke, la cui

opera si situa tra il 1260 e il 1280, e le cui versioni assunsero valore canonico in virtù dell'uso fattone da Tommaso d'Aquino e da altri grandi scolastici. Ma già a partire dai primi decenni del secolo l'influenza di Aristotele costituiva l'impulso dominante per lo sviluppo della filosofia.

Il XIII secolo fu un'epoca animata da un vivace entusiasmo e da un'energia intellettuale fuori dall'ordinario. Ad alimentare un tale fermento di idee provvidero le due innovazioni che erano apparse all'inizio del secolo: le università, di recente fondazione, e i nuovi ordini religiosi.

Bologna e Salerno rivendicano entrambe il primato di università piú antica d'Europa: Bologna ha festeggiato il suo novecentesimo compleanno nel 1988, mentre Salerno era un'istituzione in piena fioritura a metà del XII secolo. Malgrado ciò, Bologna non ebbe edifici universitari permanenti fino al 1565, mentre la gloria accademica di Salerno scolorí presto. Si trattava inoltre di due scuole di specializzazione, i cui insegnamenti si concentravano rispettivamente nell'ambito del diritto e della medicina. Fu piuttosto a Parigi e a Oxford che la nuova istituzione mise davvero radici: Parigi ricevette il suo statuto nel 1215, mentre l'anno precedente Oxford aveva ottenuto la ratifica del proprio status da parte di un legato pontificio.

Se per «università» intendiamo una corporazione di persone, impiegate professionalmente, a tempo pieno, nell'insegnamento e nell'espansione di un corpus di conoscenze concernenti vari ambiti del sapere – conoscenze trasmesse ai propri allievi secondo un programma di studio, metodi didattici e standard professionali stabiliti –, allora l'università è essenzialmente un'innovazione del XIII secolo. Le università e i parlamenti vennero alla luce piú o meno nello stesso periodo, e tra tutte le invenzioni medievali si sono rivelate le piú longeve.

Una tipica università medievale era costituita da quattro facoltà: la facoltà delle Arti, prima tappa del percorso degli studi, e le tre facoltà superiori di Teologia, Diritto e Medicina, connesse alle rispettive professioni. Nelle facoltà l'apprendimento da parte degli studenti avveniva sia mediante l'ascolto delle lezioni tenute dai piú anziani di loro, sia, una volta progrediti negli studi, tenendo essi a

propria volta lezioni ai piú giovani. Un docente, una volta ottenuta la licenza, poteva insegnare in qualsiasi università: in un'epoca in cui tutti gli intellettuali utilizzavano il latino come lingua comune, i laureati potevano spostarsi liberamente.

Il programma d'insegnamento nelle facoltà era organizzato intorno a un nucleo di testi canonici. Nelle facoltà delle Arti fu necessario un certo lasso di tempo prima che si formasse un canone: nel 1210 un editto dell'università di Parigi proibí qualsiasi lezione sulle opere naturalistiche di Aristotele, e ordinò il rogo dei testi dello Stagirita. Benché rafforzata dalle bolle papali, la condanna divenne presto lettera morta, e già intorno al 1255 non solo la fisica di Aristotele, ma la sua metafisica, l'etica e infine tutte le opere del filosofo allora conosciute entrarono come parte obbligatoria nel programma di studio («sillabo»). Per quanto riguarda la teologia, il testo su cui si basavano le lezioni, oltre alla Bibbia, erano le *Sentenze* di Pietro Lombardo. I giuristi adottavano invece come testo di base la codificazione del diritto romano fatta da Giustiniano, oppure il *Decreto* di Graziano. Nelle facoltà di Medicina i testi canonici variavano a seconda delle università. Le linee di demarcazione tra le singole facoltà non erano quelle che si potrebbe immaginare chi abbia una qualche dimestichezza con l'università nella sua forma odierna. Tanto negli scritti dei teologi medievali, quanto nelle lezioni della facoltà delle Arti sopravvissute al corso dei secoli, si trova la trattazione di temi e soggetti che oggi consideriamo propriamente filosofici.

La fondazione degli ordini religiosi dei frati mendicanti, ovvero i francescani e i domenicani, ebbe, per la vita intellettuale dell'epoca, un'importanza non inferiore alla creazione delle università. Nel 1210 san Francesco d'Assisi ottenne l'approvazione papale della regola che egli stesso aveva redatto per la sua piccola comunità di poveri predicatori erranti. San Domenico, indefesso combattente in nome dell'ortodossia, fondò una serie di conventi tanto di suore quanto di frati: i primi per pregare contro l'eresia, i secondi per contrastarla con la predicazione. Il suo ordine fu approvato dal papa nel 1216. Come ai francescani (detti anche «frati minori» o «frati grigi»), anche ai domenicani (detti «frati predicatori» o «frati neri») era richiesto di vivere di elemosina; essi però assunsero sin dall'inizio un'impostazione meno romantica e piú votata allo studio,

rispetto a quella dei francescani. Tuttavia passata la prima generazione, che era rimasta del tutto avulsa dalla vita mondana, anche i frati francescani, al pari dei domenicani, riuscirono a farsi strada nell'ambito accademico. Intorno al 1219 entrambi gli ordini si erano stabiliti all'università di Parigi. A Oxford invece i «frati neri» giunsero nel 1221, mentre i «frati grigi» arrivarono nel 1224. Intorno al 1230 ciascun ordine vi aveva già fondato la propria scuola.

Nell'elenco dei grandi filosofi dei secoli centrali del Medioevo figurano per la maggior parte nomi di personaggi appartenenti a uno di questi due ordini. Cinque tra i pensatori più famosi dell'epoca furono sant'Alberto, san Tommaso, san Bonaventura, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham. Di essi, i primi due sono domenicani, mentre gli ultimi tre sono francescani. Soltanto nel XIV secolo incontriamo un filosofo dal talento paragonabile al loro, che però era membro del clero secolare e non frate: si tratta di John Wyclif. Agli occhi degli storici della filosofia di provenienza ecclesiastica, il finale allontanamento dall'ortodossia da parte di Wyclif fece di lui una dubbia eccezione alla regola secondo cui bisognava riconoscere una preminenza ai pensatori appartenenti agli ordini religiosi.

Roberto Grossatesta e Alberto Magno.

I tre impulsi al rinnovamento che caratterizzarono il XIII secolo – la ricezione di Aristotele, lo sviluppo delle università e l'influenza degli ordini mendicanti – possono essere visti insieme all'opera nella carriera di un inglese insigne, Roberto Grossatesta (1170?-1253), che divenne vescovo di Lincoln nel 1235. Grossatesta aveva studiato a Oxford, università di cui era stato uno dei primi cancellieri, e nelle cui scuole aveva insegnato dal 1225 al 1230. Nel 1230 si trasferì nello studio francescano di recente fondazione, rimanendovi per cinque anni come lettore, prima di salire all'episcopato. Oltre a scrivere un buon numero di opere scientifiche e filosofiche originali, Roberto redasse il primo commento alla traduzione latina dei *Secondi analitici* di Aristotele. Infine, dopo aver appreso il greco – anche se in età relativamente avanzata –, egli elaborò la propria traduzione dell'*Etica nicomachea*.

Grossatesta appartenne alla generazione che precede la grande

scolastica del XIII secolo; e secondo l'opinione di molti studiosi, egli occupa un posto più rilevante nella storia della scienza che in quella della filosofia. Durante il lavoro sugli *Analitici* egli divenne in effetti consapevole delle difficoltà insite nel concetto aristotelico di scienza, intesa come corpus di verità dimostrate secondo necessità. Tra gli argomenti preferiti di Aristotele, egli nota, ci sono le eclissi di luna. Ma dal momento che esse sono eventi relativamente rari, come possono esserci verità necessarie al riguardo? Grossatesta risponde affermando che le verità necessarie hanno forma condizionale, del tipo: se il sole e la terra sono in una certa posizione, allora ci sarà un'eclissi. Di maggior importanza è il fatto che, stando a quanto egli suggerisce, alcune di queste verità condizionali vengono stabilite tramite esperimenti, e non mediante deduzioni. Se mangiamo una certa radice di convolvolo, l'urina si tinge di bile rossa. Per stabilire con certezza che la pianta è davvero purgativa bisogna però farla assumere più volte ai pazienti, afferma Grossatesta, escludendo contemporaneamente la possibilità dell'azione di altri possibili purganti (CSA 214-215, 252-271).

Sulla base di questi e altri passi Grossatesta è stato talvolta salutato come il padre della scienza sperimentale nell'Europa occidentale. Egli nutrì indubbiamente una notevole curiosità scientifica, di cui diede prova nella discussione di alcuni fenomeni che Aristotele menziona soltanto a titolo di esempio nei suoi testi (la caduta delle foglie in autunno, il luccichio delle stelle, la causa dei tuoni, le inondazioni del Nilo). Scrisse inoltre in proprio trattati di astronomia e meteorologia (*De sphaera*, *De cometis*), e nel suo commento teologico alla *Genesi* (*Hexaemeron*) colse in diverse occasioni l'opportunità per far mostra delle sue conoscenze di storia naturale. La leggenda medievale gli attribuiva inoltre alcuni poteri magici, tra cui la creazione di un automa in grado di rispondere a domande difficili, e la capacità di raggiungere a cavallo Roma in una sola notte. Tanto il gossip medievale quanto il plauso moderno appaiono tuttavia esagerati. La prospettiva d'insieme sulla natura dell'impresa scientifica umana che Grossatesta ci offre – per com'è esposta nel suo commento agli *Analitici* – lo avvicina a ben vedere ad Agostino, più che a Paracelso per un verso, o a Francesco Bacone per l'altro.

La conoscenza umana, egli afferma, si occupa di cinque tipi di

universali. I primi sono le ragioni eterne nella mente di Dio (Platone le chiamò «idee», ma concepirle come sostanze separate è per Grossatesta un errore grossolano). In secondo luogo ci sono le forme che Dio imprime nelle menti degli angeli: queste, come le idee platoniche, servono da paradigma o da esempio per l'agire delle creature. Gli oggetti sulla terra hanno, in terzo luogo, *rationes causales* nelle sfere celesti: le forme delle stelle e dei pianeti operano in modo causale per generare effetti a livello sublunare. In quarto luogo, vi sono quelle forme che appartengono alle sostanze terrene, e in virtù delle quali tali sostanze appartengono alle rispettive specie e ai rispettivi generi. Quinto, ci sono infine le forme accidentali degli oggetti, che forniscono informazioni riguardanti le sostanze cui ineriscono (CSA 224, 142-148).

L'intreccio serrato di scienza e metafisica emerge in maniera lampante se ci rivolgiamo a uno dei contributi più originali di Grossatesta, ossia la sua teoria della luce, esposta nell'*Hexaameron* e anche in un trattato autonomo, intitolato *Sulla luce*. La luce, afferma Grossatesta, fu la prima forma corporea a essere creata: essa si unì alla materia prima, formando una sostanza semplice e priva di dimensioni. All'inizio del tempo questa sostanza semplice si diffuse istantaneamente sino agli estremi limiti dell'universo, dando vita alle tre dimensioni. Dalla sfera più esterna, il firmamento, la luce si rifletté poi verso l'interno, creando una dopo l'altra nove sfere celesti, delle quali la nona è quella della luna. Da questa sfera la luce viaggiò in direzione della terra, producendo le quattro sfere terrestri di fuoco, aria, acqua e terra, per muovere infine verso il nostro mondo, dove produsse i quattro elementi a noi familiari.

Fin qui siamo di fronte a una teoria fisica; ma a questo punto Grossatesta si sposta all'improvviso nell'ambito della teologia. La luce, afferma, è quell'essenza naturale che più da vicino imita la natura divina: similmente a Dio essa può creare a partire da se stessa, senza necessitare d'altro se non di se stessa; come Dio, può riempire l'intero universo a partire da un singolo punto (*Hex.* 8. 4. 7); tra tutte le creature è la più prossima a essere pura forma e puro atto (*Hex.* 11. 2. 4.). Dio stesso è infatti luce eterna, mentre gli angeli sono luce incorporea. Dio è la forma universale di tutto, prosegue Grossatesta, non perché sia unito alla materia, ma perché è modello per tutte le forme. È solo mediante la luce di Dio,

suprema Verità, che l'intelletto umano è in grado di attingere qualunque tipo di verità.

L'intreccio di metafisica e scienza si ritrova anche nel pensiero di Alberto Magno, il primo filosofo tedesco. Nella sua opera tuttavia la scienza possiede un posto di maggior rilievo. Nato in Svevia nei primi anni del XIII secolo, Alberto studiò a Padova, dove nel 1223 ricevette l'abito da domenicano. Dal 1245 al 1248 insegnò teologia a Parigi, ed ebbe tra i suoi studenti il giovane Tommaso d'Aquino, che Alberto portò con sé a Colonia, dove si trasferì per fondare un nuovo *studium generale*. Nonostante si spostasse molto per le diverse cariche che fu chiamato a ricoprire – provinciale dei domenicani della Germania (1254-7), vescovo di Ratisbona (1260-2), e infine predicatore della crociata indetta da san Luigi IX –, da allora Colonia fu la sua residenza principale e lo rimase fino alla morte, avvenuta nel 1280.

Alberto fu il primo tra gli scolastici ad accogliere positivamente e senza reticenze le opere di Aristotele da poco tradotte. Dopo aver commentato in qualità di teologo le *Sentenze* di Pietro Lombardo, egli scrisse commenti all'*Etica*, al *De anima* e alla *Metafisica*; essi si presentano come lunghe parafrasi alla maniera di Avicenna, più che esegesi puntuali, riga per riga, secondo lo stile di Averroè. Alberto fu uno scrittore prolifico: sebbene l'edizione critica delle sue opere sia ancora in corso, la precedente edizione completa ammontava a 38 volumi. Egli lesse ampiamente gli autori greci, arabi ed ebrei, acquisendo una conoscenza enciclopedica dell'erudizione che lo aveva preceduto. Era dotato di una mente più capiente che precisa. Nonostante fosse stato messo in guardia dal suo allievo, Tommaso d'Aquino, Alberto accettò come autentiche alcune opere pseudo-aristoteliche, tra cui il *Liber de causis*; una scelta il cui effetto fu il mantenimento di una certa coloritura neoplatonica nel suo aristotelismo.

A differenza degli aristotelici medievali più tardi, Alberto condivise con Aristotele l'interesse per l'osservazione empirica e sperimentale della natura. Scrisse trattati sui vegetali, sulle piante, sugli animali, e un testo geografico intitolato *La natura dei luoghi*. Come accadde a Grossatesta, il suo entusiasmo per la ricerca scientifica, inusuale tra i colleghi dell'epoca, lo portò ad acquisire una reputazione postuma

di mago e alchimista. Gli furono attribuite un certo numero di opere apocrife e piuttosto curiose, come *I segreti delle donne* e *I segreti degli egiziani*.

San Bonaventura.

La differenza che distingueva l'ordine francescano da quello domenicano – per cui il primo inizialmente fu connotato da un carattere più mistico e meno scolastico rispetto al secondo – si ritrova nei tratti del primo grande filosofo francescano, più agostiniano e meno aristotelico rispetto al domenicano Alberto. Giovanni Fidanza, figlio di un medico italiano, nacque vicino a Viterbo nel 1221. Ancora fanciullo si ammalò, e quando riconquistò la salute la famiglia attribuì il merito della guarigione a san Francesco. Gli fu cambiato il nome in Bonaventura, e intorno al 1240 egli entrò a far parte dell'ordine francescano.

Nel 1243 Bonaventura giunse a Parigi, dove studiò sotto la guida di Alessandro di Hales, un sacerdote secolare entrato nell'ordine francescano quando era già professore. Alessandro divenne il primo capo della scuola francescana di Parigi, e fu il primo a introdurre le *Sentenze* di Pietro Lombardo come manuale di teologia abitualmente in uso nella facoltà. Aiutato in buona parte dagli allievi, compose inoltre un'imponente *Summa halesiana*: una sintesi teologica da cui traspare una conoscenza dell'intero corpus aristotelico. Dopo la morte di Alessandro, nel 1245, il testo fu a sua volta spesso usato come manuale dai francescani.

Bonaventura ricevette la licenza d'insegnamento nel 1248, e scrisse il proprio commento alle *Sentenze*. Nel 1253 divenne capo dei francescani parigini, anche se alcune turbolenze interne all'università gli resero difficile l'esercizio di tale carica. Durante questo periodo, scrisse anche un manuale di teologia intitolato *Breviloquium*. Quattro anni più tardi fu nominato ministro generale dell'ordine, e come tale si trovò di fronte al delicato compito di riconciliare le diverse fazioni che, dopo la morte di san Francesco, affermavano di essere le autentiche continuatrici dello spirito francescano. Bonaventura riunificò l'ordine, riorganizzandolo. Scrisse due «vite» di san Francesco, e ne impose una come unica biografia ufficiale del santo, ordinando di distruggere tutte le altre. Non tutti i francescani, ovviamente, salutarono in maniera positiva

le sue riforme: «Parigi, Parigi, tu distruggi Assisi», obiettò un dissidente. Sarebbe però del tutto sbagliato considerare Bonaventura principalmente come un accademico e un amministratore. Mentre si trovava attanagliato dalle difficoltà dovute alla carica di ministro generale, egli scrisse un trattato mistico devoto, *l'Itinerario della mente a Dio*, cui deve per lo più la sua fama odierna. L'opera si presenta come un'interpretazione della visione che san Francesco ebbe sul monte Alvernia, dove ricevette le stimmate, ossia le impronte delle ferite di Cristo.

Le doti amministrative di Bonaventura erano molto apprezzate, tanto che nel 1265 egli fu scelto dal papa per ricoprire la carica di arcivescovo di York. Pregò tuttavia il pontefice di esserne dispensato, privando così quella sede episcopale della possibilità di competere, nella storia della filosofia, con la Canterbury di sant'Anselmo. Nel 1273 non poté tuttavia rifiutare la nomina a cardinale e vescovo di Albano. In quell'anno scrisse la sua ultima opera, le *Collationes in Hexaemeron*, in cui si affronta il racconto biblico della creazione. Morì un anno più tardi, durante il Concilio di Lione, dopo aver predicato il sermone che sancì la (effimera) riunione delle Chiese d'Oriente e d'Occidente.

In maniera inusuale per il Medioevo latino, nei suoi scritti Bonaventura si presenta esplicitamente come un platonico. Le critiche aristoteliche alla teoria delle idee di Platone, sostiene, possono essere confutate piuttosto facilmente. Dall'errore iniziale dell'aristotelismo, consistente nel rifiuto delle idee platoniche, seguono per Bonaventura tutte le altre tesi erronee attribuibili agli aristotelici, ovvero: che la provvidenza non esista, che il mondo sia eterno, che ci sia un unico intelletto, che non ci sia immortalità personale, e quindi non esistano né il paradiso né l'inferno (*CH*, visione III. 7). Bonaventura non credeva tuttavia che le idee esistessero al di fuori dalla mente di Dio. Esse erano per lui «ragioni eterne», esemplari sulla base dei quali era modellata l'esistenza delle creature. Tali «ragioni eterne», e non gli oggetti materiali del mondo naturale, costituivano gli oggetti principali della conoscenza umana.

Come negli scritti di Grossatesta, anche in quelli di Bonaventura la nozione di luce svolge un ruolo centrale. Ci sono quattro tipi

differenti di luce che illuminano l'anima. La prima luce, inferiore, non è altro che la perizia meccanica. Essa è «luce» solo in senso metaforico. Vi è poi la luce della percezione tramite i sensi – e qui oltrepassiamo la metafora. Ogni senso è un ricettore di luce secondo diversi livelli d'intensità: la vista riceve la luce pura, l'udito invece mischiata con l'aria, al gusto la luce giunge mescolata col fluido, e così via. In terzo luogo vi è la luce che ci guida nella ricerca della verità dell'intelletto: questa luce illumina i tre domini della filosofia, ovvero la logica, la fisica e l'etica. Vi è infine la luce suprema che rende l'intelletto capace di comprendere la verità salvifica: si tratta della luce della Scrittura. Come Agostino, anche Bonaventura è legato al simbolismo dei numeri, e precisa che se si considera ogni branca della filosofia come una luce separata, allora il numero delle luci sale a sei, il che corrisponde ai sei giorni della creazione. «Ci sono in questa vita sei illuminazioni, e ognuna di esse possiede il proprio crepuscolo, poiché ogni scienza verrà distrutta: anche per questa ragione a essi segue un settimo giorno di riposo, un giorno che non conosce sera, l'illuminazione della gloria» (*PMA*, pp. 461-67).

Per Bonaventura la mente umana sarà in contatto diretto con le ragioni eterne – cioè le idee nella mente di Dio – soltanto in un'altra vita, quando i beati vedranno Dio faccia a faccia. Nella vita presente otteniamo invece la conoscenza delle verità eterne e necessarie soltanto mediante la loro luce riflessa (alla stessa maniera in cui i nostri occhi vedono ogni cosa grazie alla luce del sole, sebbene non possano guardare direttamente quest'ultimo). Benché sia possibile acquisire una qualche conoscenza attraverso i sensi e l'esperienza, la luce creata dell'intelletto umano non permette secondo Bonaventura il raggiungimento di alcuna certezza riguardo alle cose. Per conseguire l'autentica verità in merito a qualsiasi cosa è necessaria l'aggiunta di una speciale illuminazione divina (*II Sent.* 30. 1; *Sermo* IV. 10. V). La conoscenza e la fede, egli afferma, possono coesistere l'una accanto all'altra nella stessa persona¹.

Bonaventura conosce bene l'opera di Aristotele, con la quale si confronta tuttavia principalmente allo scopo di confutarne gli errori. Era impossibile, riteneva, accettare a un tempo sia la tesi secondo cui il mondo era creato, sia quella per cui esso esisteva dall'eternità; ragion per cui egli avanzò una serie di argomenti –

simili a quelli utilizzati da Filopono e dai teologi del *kalam* – per provare che il mondo aveva un inizio nel tempo (II *Sent.* 1. 1. 1. 2. 1-3). Egli accettò inoltre la distinzione aristotelica tra intelletto agente e intelletto ricettivo, ma sostenne che si trattava di due facoltà appartenenti all'essere umano nella sua individualità. I compiti che i commentatori arabi di Aristotele affidavano all'intelletto agente, unico e separato, sono svolti nel sistema di Bonaventura dall'illuminazione diretta proveniente da Dio. Poiché ciascun essere umano possiede una propria capacità intellettuale individuale, ognuno ha un'immortalità personale, e sarà ritenuto responsabile, dopo la morte, delle azioni commesse in questa vita.

Bonaventura accettò l'ilomorfismo aristotelico e l'idea che l'anima umana fosse la forma del corpo. Usò questa concezione come argomento contro il monopsichismo arabo: «Poiché i corpi umani sono distinti, le anime razionali che informano questi corpi saranno anch'esse distinte» (*Brev.* 2. 9). A differenza di Aristotele, tuttavia, e analogamente a quanto aveva sostenuto Ibn Gabirol, egli applica lo schema dell'ilomorfismo all'anima stessa. Tutto ciò che è diverso da Dio è composto da materia e forma, sostiene Bonaventura, dunque anche gli spiriti angelici che sono privi di corpo contengono una «materia spirituale». Accettando che l'anima contenesse materia, Bonaventura era in grado di conciliare l'idea di una sopravvivenza delle anime separate dal corpo con la tesi comunemente accettata che la materia fosse il principio di individuazione. Evitò così una difficoltà che invece dovettero affrontare quanti sostenevano – come Tommaso d'Aquino – che le anime separate dai corpi fossero del tutto immateriali. D'altra parte però, è chiaro che la nozione di «materia spirituale» necessita di una spiegazione assai accurata, se non vuole ridursi a una banale contraddizione in termini.

San Tommaso d'Aquino.

Tommaso d'Aquino nacque in una famiglia aristocratica a Roccasecca, probabilmente nel 1225. All'età di cinque anni il padre lo affidò ai monaci benedettini della grande abbazia di Montecassino, perché gli fosse impartita la prima educazione. L'abbazia era situata al confine tra i domini pontifici e il regno di Napoli, retto dall'imperatore Federico II. Gli studi di base di Tommaso si conclusero nel 1239, quando, nel corso di uno scontro

tra papa e imperatore, Montecassino fu occupata dalle truppe imperiali. Dopo aver trascorso un periodo nella casa natale, Tommaso studiò le arti liberali presso l'università di Napoli, da poco fondata. Qui fu introdotto allo studio della logica e della fisica aristoteliche, sotto la guida di un certo Pietro d'Irlanda².

Nel 1244 Tommaso si fece frate domenicano, provocando l'irritazione della sua famiglia, nella quale ci si attendeva che seguisse la vocazione socialmente più rispettabile del benedettino. Nella speranza di sfuggire alle insistenti pressioni familiari, egli decise di migrare a Parigi, ma durante il viaggio fu rapito e rinchiuso in un castello di famiglia per più di un anno. Trascorse questo periodo di prigionia componendo due brevi trattati logici, un manuale sulle fallacie e un frammento sulle proposizioni modali.



4. Filippino Lippi, *Tommaso D'Aquino*, affresco, 1488-93, particolare da *L'Annunciazione*.

La famiglia dei conti d'Aquino non riuscì a rovesciare il proposito di Tommaso: diventare frate. Il tentativo di sedurlo inviandogli una prostituta nella cella ebbe il solo effetto di rafforzare la sua determinazione a vivere una vita di castità: da allora in poi, ci informa il suo biografo, egli evitò le donne come si evitano i serpenti. Alla fine fu liberato, e poté riprendere il suo viaggio verso Parigi, dove divenne studente di Alberto Magno. Nell'ultimo tentativo di ricondurlo a una carriera consona alla sua levatura sociale, la famiglia ottenne dal papa l'offerta del posto di abate a Montecassino, con la possibilità di ricoprire la carica rimanendo domenicano. Tommaso rifiutò la proposta e seguì invece Alberto a Colonia, dove fu tra gli uditori delle sue lezioni su Aristotele. Da studente, la sua stazza e il suo carattere taciturno gli fruttarono il soprannome di «bue muto». Alberto si rese rapidamente conto delle doti straordinarie del suo allievo, e predisse che il muggito del bue muto avrebbe riempito il mondo intero.

Nel 1252 Tommaso si trasferì a Parigi, dove incominciò a studiare per ottenere il grado accademico di *magister* in teologia. Come baccelliere tenne lezioni sulla Bibbia e sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Il suo commento alle *Sentenze* – la prima delle sue opere maggiori giunte fino a noi – palesa già l'originalità del suo genio. Nello stesso periodo scrisse un libello sulla metafisica di Aristotele, dal titolo *De ente et essentia*. Si tratta di un testo che risente molto dell'influenza di Avicenna, e che sarà destinato a esercitare un'influenza assolutamente non proporzionale all'esiguità delle sue dimensioni. Nel 1256 Tommaso fu promosso *magister* in teologia.

Delle dodici cattedre di teologia presenti a Parigi, all'ordine domenicano ne spettavano due. I frati erano invisibili al clero secolare, tanto che nel 1252 – anno dell'arrivo di Tommaso – l'università aveva cercato di sopprimerne una. Nella controversia che ne seguì, molti professori scioperarono, e Tommaso tenne le sue prime lezioni da baccelliere facendo il crumiro. La cattedra fu infine salvata, ed egli fu chiamato a ricoprirla subito dopo essere divenuto *magister*. Al momento della sua lezione inaugurale i sentimenti anti-domenicani erano così accesi che gli edifici del priorato erano permanentemente sorvegliati dalle truppe reali. Anche san Bonaventura e i suoi confratelli francescani vivevano nel medesimo periodo in una situazione analoga.

Tommaso rimase a Parigi per tre anni, facendo lezione sul libro di Isaia e sul Vangelo di Matteo. In quanto professore era inoltre suo compito sovrintendere alle dispute tra baccellieri. Siamo in possesso dei testi delle dispute che presiedette, chiamate in base all'argomento della prima di esse *Quaestiones disputatae* («Questioni disputate sulla verità»). Esse spaziano di fatto su un vasto numero di temi, tra cui: verità e conoscenza della verità (in Dio, negli angeli e negli uomini); provvidenza e predestinazione; grazia e giustificazione; ragione, coscienza e libero arbitrio; emozione, estasi, profezia, educazione e molti altri argomenti. La raccolta è formata da 253 dispute singole, che nelle versioni edite sono chiamate «articoli», a loro volta raggruppati secondo il tema, a formare 29 «questioni». Il testo della serie completa supera il mezzo milione di parole.

Oltre a questo tipo di dispute, dalla struttura definita, il percorso di studi medievale prevedeva per i maestri l'obbligo di prendere parte a un certo numero di dispute dette «quodlibetali». Si trattava di dibattiti improvvisati, durante i quali ogni membro dell'uditorio poteva avanzare una questione riguardante un argomento qualsiasi. Questo tipo di dispute si tenevano due volte l'anno, durante l'Avvento e la Quaresima – e per il maestro erano indubbiamente un'esperienza penitenziale. Delle dispute quodlibetali appartenenti al periodo parigino di Tommaso che ci sono rimaste, alcune riguardano soggetti legati alla controversia in corso sugli ordini mendicanti, ad esempio la questione: «I frati sono o no obbligati al lavoro manuale?» (*Quodl.* 7. 2); altre hanno invece un impatto meno immediato, come: «All'inferno ci sono vermi veri?» Un ultimo lascito di questo periodo è costituito dal commento incompiuto alla *Trinità* di Boezio, in cui si discute della relazione tra scienza naturale, matematica e metafisica, collocando ciascuna di queste discipline all'interno di una gerarchia basata sul crescente livello di astrazione dalla materia fisica.

Nel 1259 Tommaso lasciò la cattedra di Parigi e tornò per un po' in Italia. Quando Urbano IV divenne papa nel 1261, spostando la corte papale a Orvieto, anch'egli vi si trasferì. In quegli anni lo si poteva trovare tra Orvieto, Roma e Viterbo, intento all'insegnamento, oppure al seguito del gruppo di studiosi, diplomatici e missionari al servizio del papa. Alla corte di Urbano IV incontrò Guglielmo di

Moerbeke, il piú attento tra i traduttori di Aristotele, col quale avviò una fruttuosa collaborazione destinata a mettere capo a una magnifica serie di commenti alle opere maggiori dello Stagirita. Tommaso fu inoltre incaricato da papa Urbano di comporre preghiere e inni liturgici, soprattutto in funzione della nuova festività del Corpus Domini, istituita nel 1264 in onore del sacramento dell'eucarestia (durante il quale, secondo la fede cattolica, il pane e il vino si trasformano nel corpo e nel sangue di Cristo). Gli inni composti da Tommaso in seguito a quell'incarico sono ancora oggi diffusi tra i cattolici, e la sequenza liturgica *Lauda Sion Salvatorem*, di cui egli è l'autore, ha il pregio di esprimere la dottrina della transustanziazione in versi cantabili e sorprendentemente vividi.

Il punto piú alto della produzione di questo periodo, a metà della vita di san Tommaso, fu la *Summa contra Gentiles*, iniziata poco prima della partenza da Parigi e completata a Orvieto nel 1265. Il titolo, tradotto letteralmente, significa «compendio, o sinossi, contro gli increduli», mentre il sottotitolo è *Libro sulla verità della fede cattolica contro gli errori degli infedeli*. Secondo una tradizione del XIV secolo, oggi caduta in discredito presso gli studiosi, il libro era un manuale per missionari, scritto su richiesta del domenicano spagnolo Raimondo di Peñafor, impegnato nell'evangelizzazione dei non cristiani in Spagna e nel Nord Africa.

Quale che sia la verità di questa storia, resta fermo che il testo – a differenza degli altri piú importanti trattati di Tommaso – non prende le mosse dalla dottrina cristiana, ma per i primi tre dei quattro libri che lo compongono si sviluppa a partire da premesse filosofiche che potrebbero essere accettate anche da pensatori ebraici e musulmani conoscitori di Aristotele. Tommaso spiega così il suo metodo:

Alcuni di essi, quali i maomettani e i pagani, non accettano come noi l'autorità della Scrittura, mediante la quale è possibile invece disputare con gli ebrei, ricorrendo all'Antico Testamento, oppure con gli eretici ricorrendo al Nuovo Testamento. Quelli invece non accettano né l'uno né l'altro. Perciò è necessario ricorrere alla ragione naturale,

cui tutti sono costretti a piegarsi (ScG 1.2).

Il testo non è dunque un'opera di teologia rivelata, ma di teologia naturale, la quale rappresenta un ramo della filosofia.

La *Summa contra Gentiles* è un trattato, non il resoconto di una disputa, ed è suddivisa in quattro libri di circa cento capitoli ciascuno, per un ammontare complessivo di quasi trecentomila parole. Il I libro si occupa della natura di Dio, nella misura in cui essa è ritenuta conoscibile mediante la sola ragione, priva dell'aiuto della Rivelazione. Il II libro tratta del mondo creato e della sua genesi per mano divina. Il III libro espone il modo in cui gli esseri razionali debbano trovare la loro felicità in Dio – dando ampio spazio alla disamina di molte questioni etiche. Nel IV libro si affrontano alcune dottrine specificamente cristiane quali la Trinità, l'Incarnazione, i sacramenti e la resurrezione finale dei santi a opera della potenza di Cristo. Nel corso dei primi tre libri Tommaso è attento a utilizzare i testi biblici ed ecclesiastici in maniera soltanto illustrativa, ma mai come premesse su cui basare i propri ragionamenti.

Dopo aver portato a termine la *Summa contra Gentiles*, Tommaso si recò a Roma per aprire uno studio provinciale domenicano, annesso alla basilica di Santa Sabina sull'Aventino. In qualità di maestro reggente rientrò di nuovo tra i suoi compiti il presiedere alle dispute, e di queste ci restano oggi tre gruppi: dieci dispute intitolate *La potenza divina* (1265-66), e due serie più brevi, intitolate rispettivamente *Il male* (1266-67) e *Le creature spirituali*. Queste questioni hanno in generale un contenuto meno profondo rispetto alle precedenti, intitolate *La verità*; ciò riflette probabilmente il fatto che gli studenti del piccolo *studium* di Roma non raggiungevano le stesse vette di sottigliezza speculativa toccate dagli studenti dell'università di Parigi. Nonostante ciò, la terza delle questioni sulla potenza, formata da diciannove articoli riguardanti la creazione, contiene materiale di massimo interesse. Durante questo stesso periodo Tommaso avviò la redazione di un compendio di teologia che non portò mai a termine, articolato intorno alle virtù di fede, speranza e carità.

Sempre a Roma, l'Aquinate cominciò la sua magistrale serie di commenti alle opere di Aristotele. Il primo commento ebbe come

oggetto il *De anima* (si tratta di un commento che, nonostante il passare dei secoli, gli studiosi considerano ancora oggi degno di essere consultato), al quale fece seguito il commento alla *Fisica*, la cui datazione è incerta. Il frutto più importante dell'attività di maestro reggente a Roma, maturato probabilmente a partire dall'esperienza dell'insegnamento in quella sede, fu tuttavia l'inizio della stesura del capolavoro di Tommaso, la *Summa theologiae*.

La *Summa theologiae* è un'opera immensa, di oltre due milioni di parole; è suddivisa in tre parti, la prima delle quali fu composta per la maggior parte a Santa Sabina. Per quanto riguarda lo stile, essa rappresenta una via di mezzo tra la *Summa contra Gentiles* e le *Quaestiones disputatae*. Sebbene non si tratti di un resoconto di dispute realmente avvenute, come le dispute essa è suddivisa in questioni e articoli. Tuttavia i diversi argomenti a favore o contro una tesi particolare, che normalmente precedono una disputa, sono qui sostituiti da un gruppo introduttivo di difficoltà (solitamente una triade), contrarie alla posizione che Tommaso intende fare propria nel corso del testo. Questa sezione iniziale è il *Videtur quod non* («Sembra che non»). Alle obiezioni in essa presentate segue una singola considerazione di segno opposto – di solito una citazione da una *auctoritas* – che inizia con la formula *Sed contra* («In contrario»). Vi è poi il corpo principale dell'articolo, in cui Tommaso espone la propria posizione elencando le ragioni che la supportano. Ogni articolo si conclude infine con la soluzione delle difficoltà presentate dalle obiezioni introduttive.

Questo metodo, che inizialmente può confondere il lettore odierno, costituisce un potente strumento di disciplina intellettuale, volto a evitare l'assunzione acritica di pregiudizi da parte del filosofo. Nell'adottarlo, san Tommaso si impone di attenersi alla domanda: chi devo convincere di che cosa, e quali sono gli argomenti più forti di cui può servirsi la mia parte avversa?

Per illustrare la struttura della *Summa* può risultare utile citarne uno degli articoli più brevi, il decimo appartenente alla diciannovesima questione della prima parte, in cui si indaga *Se Dio abbia il libero arbitrio*.

SEMBRA che Dio non abbia il libero arbitrio.
Infatti:

1. San Girolamo afferma: «Solo in Dio non si trova né si può trovare il peccato; tutti gli altri esseri, perché dotati di libero arbitrio, possono piegare verso l'una o l'altra parte».

2. Il libero arbitrio è una facoltà della ragione e della volontà, mediante cui si sceglie e il bene e il male. Ora, Dio, come abbiamo veduto, non vuole il male. Dunque in lui non v'è libero arbitrio.

IN CONTRARIO: Sant'Ambrogio scrive: «Lo Spirito Santo distribuisce a ciascuno come vuole, cioè ad arbitrio del suo libero volere, non cedendo a una necessità».

RISPONDO: Noi abbiamo il libero arbitrio [ma] non rispetto a quel che vogliamo per necessità o per istinto di natura. Non spetta, infatti, al libero arbitrio, ma all'istinto naturale il voler essere felici. Perciò non si può dire che si muovono di libero arbitrio gli altri animali che per istinto naturale sono portati verso un dato oggetto. Quindi, siccome Dio necessariamente vuole [solo] la sua bontà, ma non gli altri beni, come sopra si è detto, ha il libero arbitrio relativamente a ciò che vuole senza necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. San Girolamo intende escludere da Dio il libero arbitrio, non in modo assoluto; ma solo relativamente alla possibilità di peccare.

2. Siccome il male della colpa [il peccato] si definisce come allontanamento dalla bontà divina, in vista della quale bontà Dio vuole tutte le cose, come sopra abbiamo dimostrato, è evidentemente impossibile che egli voglia il male morale. Tuttavia può ancora scegliere tra cose opposte, avendo la facoltà di volere che una data cosa esista o che non esista. Del resto, anche noi, senza far peccato,

possiamo [liberamente] voler sedere e non volerci sedere (ST 1. 19. 10).

A modo suo, la *Summa theologiae* è un capolavoro di letteratura filosofica. Una volta raggiunta una certa dimestichezza con la sintassi del latino medievale e con il gergo tecnico della scolastica, il suo stile si rivela agile, lucido, misurato e accorto. L'opera è quasi del tutto priva di orpelli retorici, e Tommaso non lascia mai che la propria personalità prenda il sopravvento sul testo.

La prima parte della *Summa theologiae* procede su un terreno in gran parte comune a quello battuto nei primi due libri della *Summa contra Gentiles*. Le prime quarantatre questioni affrontano il tema dell'esistenza e della natura di Dio. Trovandosi questa volta a scrivere per degli studenti di teologia, invece che per un pubblico di potenziali filosofi infedeli, Tommaso può presentare la dottrina della Trinità immediatamente dopo aver elencato gli attributi divini, senza doverla confinare in un libro speciale sui misteri della fede. Mantiene però prudentemente la distinzione fra verità che possono essere scoperte dalla ragione e verità raggiungibili solo grazie alla Rivelazione. Seguono cinque dense questioni riguardanti la metafisica della creazione, e quindici questioni ulteriori sulla natura degli angeli. La sezione riguardante la natura umana (qq. 75-102) rappresenta per un lettore odierno la parte più interessante del libro³. Essa è più completa e sistematica rispetto alla corrispondente sezione contenuta nel II libro dell'opera precedente, ed è meno appesantita dalla critica all'esegesi araba della psicologia aristotelica.

Durante la stesura della prima parte della *Summa*, Tommaso iniziò un trattato politico, il *De regno*, in cui si stabiliscono i principi per dirigere i governi secolari. In esso l'argomentazione procede in maniera tale da non lasciar dubbi sul fatto che i re debbano essere soggetti ai prelati, e che il papa debba godere di un potere secolare, oltre che della supremazia spirituale. Lasciato incompiuto a causa della morte dell'Aquinate, tale trattato venne completato dallo storico Tolomeo da Lucca.

Nel 1268, dopo aver rifiutato l'offerta di diventare arcivescovo di Napoli, Tommaso fu richiamato a Parigi, dove gli ordini mendicanti erano nuovamente oggetto di ostilità. Le idee aristoteliche erano

cadute in discredito a causa di un gruppo di professori della facoltà delle Arti, i cosiddetti «averroisti latini», i quali seguendo i commentatori arabi giungevano a trarre da Aristotele conclusioni incompatibili con l'ortodossia cattolica. Contro di essi Tommaso scrisse due opuscoli polemici: il *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti* e *Sull'eternità del mondo contro i mormoratori*. In essi ribadì le posizioni che ormai difendeva da molto tempo, secondo cui sia l'intelletto agente sia l'intelletto ricettivo erano facoltà della persona umana individuale; mentre l'inizio del mondo nel tempo non poteva essere stabilito né confutato per mezzo di argomenti filosofici. Nell'ultimo dei due trattati Tommaso combatté su due fronti: da una parte contro gli Averroisti, i quali ritenevano confutabile la tesi della creazione avvenuta nel tempo, dall'altra contro i teologi francescani, che invece pensavano di poterla dimostrare.

Tali controversie convinsero l'Aquinate che il miglior rimedio contro l'aristotelismo eterodosso fosse un'approfondita conoscenza dell'intero sistema aristotelico, e lo portarono così a proseguire la sua opera di commento. Risale probabilmente a questo periodo la stesura di commenti puntuali, riga per riga, a due opere logiche di Aristotele, all'intera *Etica nicomachea* e a dodici libri della *Metafisica*. Anche se basati su una traduzione imperfetta di manoscritti in parte manchevoli, questi commenti hanno ancora oggi un certo valore per i moderni interpreti di Aristotele.

L'opera più importante che Tommaso portò a termine durante la sua seconda reggenza parigina fu tuttavia la seconda parte della *Summa theologica*. In assoluto la più lunga fra le tre parti che compongono l'opera, essa è ulteriormente suddivisa in sezioni: abbiamo la prima parte della seconda parte (*Prima secundae*, citata come 1a 2ae) e la seconda parte della seconda parte (*Secunda secundae*, citata come 2a 2ae). Dal punto di vista del soggetto trattato, corrisponde al III libro della *Summa contra Gentiles*; ma è molto più approfondita di quest'ultima, e al contempo risente in maniera assai maggiore dell'influenza dell'*Etica nicomachea* di Aristotele, alla quale Tommaso stava parallelamente scrivendo il suo commento⁴.

Come il trattato aristotelico, la *Prima secundae* si apre con una

considerazione del fine o scopo ultimo della vita umana, che Tommaso, analogamente ad Aristotele, identifica con la felicità (*beatitudo*). Egli segue sempre lo Stagirita nel sostenere che questa non sia da far coincidere né con il piacere, né con la ricchezza, né con l'onore, né con nessun bene corporeo, affermando piuttosto che essa deve consistere in un'attività secondo virtù, in particolare secondo virtù intellettuale. L'attività intellettuale che soddisfa perfettamente i requisiti aristotelici necessari al raggiungimento della felicità è per Tommaso soltanto la contemplazione dell'essenza di Dio. Per questa ragione, nella cornice ordinaria della vita presente, la felicità deve restare imperfetta. La vera felicità, anche in termini aristotelici, si ritrova soltanto nelle anime dei beati nel cielo. Alla resurrezione del corpo nella gloria, i santi riceveranno a tempo debito un sovrappiù di felicità – cosa che ovviamente Aristotele non poté nemmeno ipotizzare.

La virtù, secondo Aristotele, era una disposizione dell'anima che trova espressione tanto nell'azione quanto nella passione. Di conseguenza Tommaso premette all'esposizione della propria concezione della virtù un trattato sull'azione umana (qq. 6-21) e uno sulla passione umana (qq. 22-28). Egli compie inoltre un'analisi generale del concetto di *habitus*: si tratta di una ricerca filosofica originale, la cui importanza fu persa di vista in età rinascimentale, con l'impoverirsi della filosofia. Le idee di Tommaso in merito alla natura della virtù, alla distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche, alla relazione tra virtù e passione, sono modellate sulla falsariga di quelle di Aristotele. L'Aquinate aggiunge tuttavia alla lista delle virtù aristoteliche alcune virtù cristiane, le cosiddette virtù «teologali» di fede, speranza e carità – terna contenuta in un famoso passo di san Paolo⁵. Tommaso lega inoltre la nozione aristotelica di virtù a quella dei doni del carattere elogiati dai cristiani, mentre connette l'idea aristotelica di vizio con la nozione biblica di peccato.

Le due sezioni finali della *Prima secundae* si occupano della legge e della grazia. Le questioni 90-108 formano un trattato di diritto, nel quale si affrontano temi quali la natura della legge, la distinzione tra legge naturale e legge positiva, la fonte e la portata dei poteri dei legislatori, il contrasto tra le leggi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nelle questioni 109-114 Tommaso si occupa invece

della relazione tra la natura e la grazia, della giustificazione e della salvezza dei peccatori; tematiche che avranno grande risonanza e che costituiranno l'oggetto di molte controversie nel periodo della Riforma. Le posizioni assunte da Tommaso su questi ultimi temi si collocano a metà strada fra gli estremi che successivamente caratterizzeranno la controversia tra cattolici e protestanti.

Mente la *Prima secundae* ci fornisce il quadro generale dell'etica di Tommaso, la *Secunda secundae* affronta, rispondendovi nel dettaglio, le singole questioni morali. A turno egli procede all'analisi di ciascuna delle virtù, e a elencare i peccati a essa opposti. Per prime vengono prese in esame le virtù teologali. Alla fede vengono contrapposti i peccati di incredulità, eresia e apostasia: è in questa sezione che Tommaso espone le proprie vedute riguardo alla persecuzione degli eretici. Alla virtù della carità si oppongono invece i peccati di odio, invidia, discordia e sedizione: nel corso di questa trattazione Tommaso stabilisce quali siano le condizioni alle quali è giustificato fare la guerra.

Le altre virtù sono trattate seguendo l'impianto globale delle quattro virtù «cardinali»: prudenza, giustizia, forza e temperanza; un quartetto che risaliva ai primi dialoghi di Platone. Il trattato sulla giustizia si occupa di argomenti che oggi apparirebbero in un manuale di diritto penale, anche se tra le branche speciali della giustizia troviamo la pietà, ovvero l'arte del dare a Dio ciò che gli spetta. Questa sezione offre a Tommaso l'opportunità di spaziare su vari temi, che vanno dal pagare le decime alla negromanzia. La discussione sulla forza costituisce invece lo spunto per parlare di martirio, magnanimità e magnificenza. Da ultimo viene esaminata la virtù cardinale della temperanza, nell'affrontare la quale Tommaso analizza alcune questioni morali concernenti cibo, vino e sessualità.

Malgrado compia grandi sforzi per cristianizzare alcuni degli elementi maggiormente pagani dell'*Etica*, la lista delle virtù che egli offre non coincide del tutto con quella di Aristotele. L'uomo ideale di Aristotele è «magnanimo», ovvero è un essere superiore ben cosciente della propria superiorità rispetto agli altri. Come si può riconciliare questo tratto con la virtù cristiana dell'umiltà, secondo la quale ognuno è tenuto a considerare l'altro meglio di se stesso?

Ricorrendo a un gioco di prestigio intellettuale degno di nota, Tommaso non solo riesce a rendere la magnanimità compatibile con l'umiltà, ma trasforma i due caratteri in due parti complementari di un'unica e medesima virtù. C'è una virtù, egli afferma, che è la capacità di moderare l'ambizione, la quale risulta basata sul giusto apprezzamento delle proprie capacità e dei propri difetti. L'umiltà ne è un aspetto, e assicura che le ambizioni di qualcuno siano basate su una corretta valutazione dei propri difetti, mentre la magnanimità ne è un altro, che assicura che tali ambizioni siano basate sulla corretta valutazione dei propri pregi.

La *Secunda secundae* si chiude, proprio come l'*Etica nicomachea*, con un confronto tra la vita attiva e la vita contemplativa, dal quale la vita contemplativa esce investita d'una posizione di privilegio. Tutta l'argomentazione è però ovviamente trasposta in chiave cristiana, e quando giunge a occuparsi degli ordini religiosi Tommaso imprime al tema aristotelico una particolare curvatura prettamente domenicana. Se è vero che la vita puramente contemplativa è da preferire a quella puramente attiva, egli afferma, allora per un religioso vita migliore di tutte è una vita di contemplazione che includa in sé l'insegnamento e la preghiera. «Infatti come illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri le verità contemplate è più che il solo contemplare» (ST 2a 2ae 188. 6).

La seconda reggenza parigina di Tommaso fu un periodo di stupefacente produttività: la seconda parte della *Summa* e il *Commento alla Metafisica* sono opere che constano di quasi un milione di parole ciascuna. Se si considera la mole complessiva della produzione del santo dal 1269 al 1272, è facile credere alla testimonianza del suo primo segretario, secondo cui era abitudine del maestro dettare simultaneamente – come un *grand master* a un torneo di scacchi – a tre o quattro segretari. Il mondo della cultura può guardare con gratitudine al fatto che i numerosi impegni di Tommaso lo costringessero a scrivere tramite dettatura, anche perché i suoi autografi sono inintelligibili per chiunque, salvo gli specialisti più qualificati e allenati.

Nel 1272 Tommaso lasciò Parigi per l'ultima volta. L'ordine domenicano gli assegnò il compito di aprire un nuovo studio in Italia, ed egli decise di annetterlo alla prioria di San Domenico a

Napoli. Le sue lezioni furono possibili grazie al favore di cui godette presso il re di Napoli, Carlo d'Angiò, il cui fratello Luigi IX aveva potuto saggiare la grandezza del genio di Tommaso quando quest'ultimo si trovava ancora a Parigi. Tommaso continuò a lavorare sui commenti ad Aristotele e iniziò la terza parte della *Summa*, la quale si occupa di questioni prettamente teologiche, quali l'Incarnazione, l'immacolata concezione, la vita di Cristo, i sacramenti del battesimo, della cresima, dell'eucarestia e della penitenza. Malgrado ciò, le riflessioni su questi argomenti gli forniscono l'opportunità di discutere diversi problemi filosofici, come l'identità personale, l'individualità e la logica della predicazione. Il trattato sull'eucarestia, in particolare, richiese una discussione della dottrina della transustanziazione, e costituì così l'ultima esposizione delle idee di Tommaso intorno alla natura della sostanza materiale e del mutamento sostanziale.

La *Summa* non fu mai completata. Non ancora cinquantenne, Tommaso divenne preda di crisi sempre più serie di assenza mentale, finché nel dicembre 1273, mentre diceva la messa, ebbe una misteriosa esperienza – forse un crollo psicologico, o, come lui stesso credette, una visione soprannaturale – che segnò la fine della sua attività accademica. Non fu in grado di continuare a scrivere né a dettare, e quando il suo assistente Reginaldo da Piperno lo spronò a continuare la stesura della *Summa* gli rispose: «Non posso, perché tutto ciò che ho scritto è come paglia per me». Reginaldo e i suoi colleghi completarono la *Summa* con un supplemento, composto servendosi di scritti precedenti. Esso affronta i temi lasciati senza trattazione, ovvero i restanti sacramenti e le «quattro cose ultime» (i *Novissimi*): morte, giudizio finale, inferno e paradiso.

Nel 1274 papa Gregorio X convocò un concilio ecclesiastico a Lione, sperando di riunire la Chiesa greca e quella latina. San Tommaso fu invitato a recarvisi, e malgrado le sue cagionevoli condizioni fisiche decise di mettersi in viaggio verso il nord. Lo stato della sua salute si aggravò tuttavia ulteriormente, ed egli fu costretto ad arrestarsi nel castello di sua nipote, nei pressi di Fossanova. Dopo alcune settimane fu portato in un vicino monastero cistercense, dove morì il 7 marzo 1274.

Le alterne fortune del tomismo.

Nei secoli successivi, la fama di Tommaso conobbe fortune alterne, oscillando in maniera mirabolante tra estremi opposti. Pochi anni dopo la morte, alcune delle opinioni da lui sostenute furono condannate dalle università di Parigi e di Oxford – e un frate inglese, che viaggiò sino a Roma per appellarsi contro la sentenza, fu condannato al silenzio perpetuo. Ci vollero cinquant'anni perché gli scritti di Tommaso venissero considerati validi dal punto di vista teologico.

Nel 1316 papa Giovanni XXII avviò comunque un processo di canonizzazione. Fu difficile reperire adeguate prove di miracoli. La migliore testimonianza che fu dato trovare narrava di un episodio avvenuto sul letto di morte. A Fossanova Tommaso, ormai malato e a lungo inappetente, fu preso dal desiderio di aringhe – un pesce che non si trovava nel mar Mediterraneo. Fu per questo che lo stupore fu molto quando, giunta la successiva consegna di sardine, alcuni dei pesci del mucchio si rivelarono essere proprio aringhe, che Tommaso fu felice di accettare. I giudici papali non trovarono questo miracolo abbastanza convincente, ma il processo di canonizzazione proseguì lo stesso. «Ci sono tanti miracoli quanti sono gli articoli della *Summa*», pare abbia detto il papa; il quale dichiarò Tommaso santo nel 1323.

Nel 1325 Parigi, anche se tardivamente, revocò la condanna della sua opera. A Oxford invece l'avvenuta canonizzazione non sembra abbia avuto alcun riflesso a livello accademico, tanto che per tutto il Medioevo san Tommaso non godette tra i teologi cattolici – eccettuati quelli del proprio ordine – di quel particolare prestigio che avrà invece nel XX secolo. È vero che, dopo la Bibbia, all'autorità della *Summa* spettò un posto d'onore nel corso delle deliberazioni del Concilio di Trento; ma fu solo con l'enciclica *Aeterni Patris*, promulgata da papa Leone XIII nel 1879, che Tommaso divenne, per così dire, il teologo ufficiale dell'intera Chiesa cattolica romana.

Tutti coloro che studiano san Tommaso devono molto a papa Leone, per lo stimolo che tale enciclica diede alla produzione di edizioni scientifiche della *Summa* e di altre opere. L'elevazione del santo a filosofo ufficiale della Chiesa ebbe tuttavia anche degli effetti negativi. Il primo fu l'allontanamento dallo studio di san Tommaso

dei filosofi non cattolici, cui ripugnava un pensatore che finirono per considerare semplicemente come il portavoce di un particolare assetto ecclesiastico. Un problema, questo, che si aggravò nel 1914, quando Pio X estrasse dalla filosofia tomista ventiquattro tesi da insegnare nelle istituzioni cattoliche.

La reazione del mondo laico alla canonizzazione della filosofia di Tommaso si trova riassunta nel giudizio che Bertrand Russell ne diede nella propria *Storia della filosofia occidentale*. «Nell'Aquinate c'è ben poco del vero spirito filosofico. A differenza del Socrate platonico, egli non segue il ragionamento ovunque esso possa condurlo. Non è impegnato in una ricerca di cui è impossibile conoscere in anticipo il risultato. Prima di cominciare a filosofare, conosce già la verità, che è quella annunciata dalla fede cattolica. [...] Trovare argomenti in sostegno a una conclusione già data in anticipo non è filosofia, ma solo una forma di apologetica»⁶.

Per un filosofo, l'accusa di cercare delle ragioni in favore di ciò che già crede non è tuttavia un'imputazione di grande rilevanza. Descartes, seduto accanto al fuoco e con indosso la sua vestaglia, cercava ragioni per giudicare in modo corretto che quello era realmente ciò che stava facendo – e gli ci volle del tempo per trovarle. Russell stesso spese molte energie per dimostrare ciò in cui già credeva: i *Principia mathematica* impiegano infatti centinaia di pagine per provare che $1 + 1$ fa 2.

Noi giudichiamo un filosofo in base alla correttezza o scorrettezza dei suoi ragionamenti, e non in base al luogo in cui per la prima volta è venuto in chiaro delle proprie premesse, o al modo in cui è giunto per la prima volta a credere nelle proprie conclusioni. L'ostilità nei confronti di Tommaso, dovuta alla posizione ufficiale che egli riveste per il cattolicesimo, risulta dunque ingiustificata, seppur comprensibile, anche per i filosofi laici. Non mancarono tuttavia modi diversi e più profondi in cui le iniziative di Leone XIII e Pio X resero un cattivo servizio alla reputazione di Tommaso nei circoli non cattolici.

Il rispetto ufficiale che la Chiesa concesse a Tommaso ebbe infatti tra le sue conseguenze quella per cui le sue concezioni e i suoi argomenti vennero spesso presentati in maniera approssimativa, da ammiratori incapaci di coglierne il grado di raffinatezza filosofica.

Spesso, persino in alcuni seminari e in certe università, il tomismo introdotto da Leone XIII assunse le sembianze di manuali ed epitomi *ad mentem Thomae*, anziché la forma di uno studio diretto dei testi del santo.

Con il Concilio Vaticano II san Tommaso sembra aver perso il particolare status di preminenza di cui godeva negli ambienti ecclesiastici, sopravanzato, nella lista delle letture degli ordinandi, da autori minori, più recenti. Papa Giovanni Paolo II si è lamentato di questo stato di cose in *Fides et ratio*, enciclica pubblicata nel 1998 e ispirata a san Tommaso. Per altro verso, alla svalutazione dell'Aquinate all'interno dei confini del cattolicesimo è corrisposta una sua rivalutazione nelle università secolari, in varie parti del mondo. Essa ha assunto dimensioni tali che, se guardiamo ai primi anni del XXI secolo, non è esagerato parlare di rinascita del tomismo. Non si tratta di un tomismo confessionale, bensì di uno studio di Tommaso che oltrepassa i limiti non solo della Chiesa cattolica, ma della stessa cristianità.

Questo nuovo interesse per san Tommaso è più vario e maggiormente critico rispetto alla precedente ricezione confessionale della sua opera. La possibilità di interpretazioni tra loro assai divergenti è insita nella natura del lascito manoscritto del santo. La sua vasta produzione (che supera abbondantemente gli otto milioni di parole) costringe qualsiasi moderno studio che abbia come oggetto l'opera dell'Aquinate a concentrarsi solo su una porzione limitata del corpus. Peraltro, anche prendendo in esame soltanto una delle *Summae* – come fanno solitamente gli studiosi – l'interpretazione delle singole parti del testo dipenderà in parte, di nuovo, da quali passi si scelgono, tra i molti corrispondenti in altre opere, per far luce sul testo studiato. Specialmente oggi, data la possibilità di effettuare ricerche nell'intero corpus con l'ausilio informatico, vi è ampio spazio per l'elaborazione e l'utilizzo di criteri selettivi adeguati.

In secondo luogo, nonostante il latino di Tommaso sia meravigliosamente chiaro, la sua traduzione nelle lingue moderne è un'operazione controversa e niente affatto banale. I termini latini utilizzati da Tommaso hanno dei corrispettivi che appartengono al gergo comune della filosofia contemporanea, ma assai spesso il

significato dei vocaboli latini si discosta molto da quello dei corrispettivi termini moderni⁷. Questi ultimi non soltanto sono giunti sino a noi trasformati da un'autonomia semantica la cui storia dura da secoli, ma sono passati dal latino alle lingue che noi oggi utilizziamo in un momento storico in cui il loro significato filosofico era influenzato da teorie opposte a quelle di Tommaso. Per cui dobbiamo essere cauti, ad esempio, nel supporre che *actus* significhi proprio «atto», che *obiectum* sia un «oggetto», o che *habitus* significhi «abitudine».

In terzo luogo, mentre nel caso di filosofi come Platone o Aristotele è spesso possibile, per gli interpreti, venire in chiaro delle ambiguità presenti in una loro disamina grazie agli esempi concreti da essi avanzati per illustrare un certo nucleo problematico, Tommaso, come altri grandi scolastici medievali, è molto parco di esempi volti a illustrare le sue tesi; e quando li offre questi sono spesso di seconda mano, talvolta perfino logorati dall'uso. Un commentatore che voglia rendere il testo intelligibile al lettore odierno deve quindi elaborare esempi propri, la cui formulazione implica tuttavia un livello di interpretazione già piuttosto consistente.

Ogni ammiratore del genio di Tommaso è desideroso di presentare l'opera dell'Aquinate a un pubblico moderno nel migliore dei modi possibili; ma ciò che ciascun interprete ritiene sia da valorizzare dipende da quello che l'interprete stesso considera prioritario da un punto di vista filosofico. Vi è in particolare un'ambiguità di fondo, nel pensiero di Tommaso, che è all'origine del disaccordo filosofico tra i suoi commentatori. Tommaso è conosciuto soprattutto come colui che fu capace di riconciliare cristianesimo e aristotelismo; ma come vedremo nei capitoli seguenti, nei suoi scritti si riscontrano numerosi elementi platonici. Accade così che molti commentatori moderni si siano concentrati sull'aristotelismo di Tommaso, tralasciandone i residui platonici, mentre altri abbiano impugnato il Tommaso platonico contro il Tommaso aristotelico. Il motivo di quest'ultima scelta è forse teologico: un approccio del genere rende più semplice l'adesione alle dottrine secondo cui l'anima sopravvive alla morte del corpo, gli angeli sono forme pure, e Dio è atto puro. Lo stesso Tommaso, in effetti, fu un aristotelico riguardo alle faccende terrene, ma fu un platonico nel trattare degli affari celesti⁸

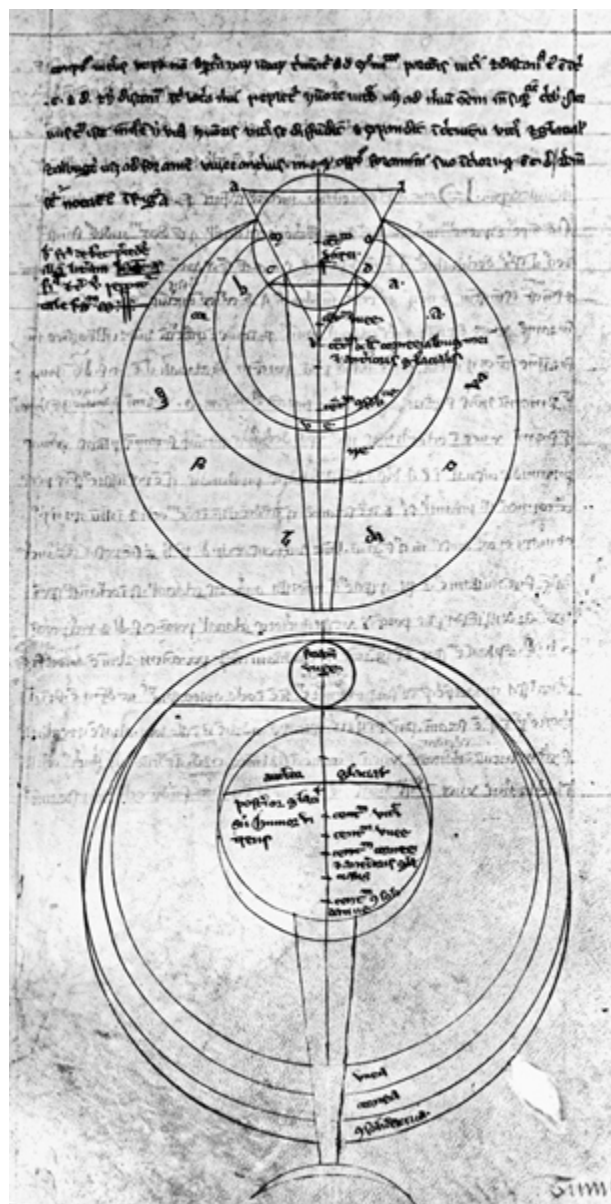
Per chi è maggiormente interessato alla filosofia che alla storia, la varietà delle interpretazioni di Tommaso che è attualmente a disposizione è da salutarsi con favore. Lo stesso approccio dell'Aquinate agli scritti dei suoi predecessori fu di norma estremamente irenico: invece di attaccare una proposizione che a prima vista pareva errata, egli cercava di trarne – mediante una “interpretazione benigna”, spesso al di là della verosimilità storica – una tesi vera, o per lo meno un’opinione corretta. L’ampia accoglienza che egli riserva nelle sue riflessioni ai testi greci, ebraici e islamici (anche tra loro eterogenei) apre a interpretazioni molto divergenti fra loro, e sprona gli interpreti a imitare l’esempio di Tommaso, ponendo la ricerca ecumenica di una verità filosofica più in alto della devozione pedissequa nei confronti dell’attendibilità filologica.

Sigieri di Brabante e Ruggero Bacone.

Nei secoli immediatamente successivi alla sua morte, i seguaci fedeli a Tommaso furono un numero piuttosto ristretto. Nell’ultima parte della sua vita l’Aquinate aveva speso molte energie per combattere una forma radicale di aristotelismo sviluppatasi nella facoltà delle Arti a Parigi. I filosofi che ne erano i promotori sostenevano le tesi dell’eternità del mondo, da una parte, e dell’esistenza di un unico intelletto comune a tutti gli esseri umani, dall’altra. La prima tesi era indubbiamente una componente fondamentale della cosmologia aristotelica, mentre la seconda non era altro che l’interpretazione della psicologia di Aristotele avanzata dal suo interprete più autorevole, Averroè. Per questo motivo tale scuola è stata spesso indicata col nome di «averroismo latino». Il suo portavoce più autorevole fu Sigieri di Brabante (1235-1282). Gli insegnamenti propugnati da questi scolastici parigini erano difficili da accordare sia con la dottrina cristiana della creazione in un dato momento del tempo, sia con l’idea di una vita futura per le anime umane individuali. Di fronte a tali difficoltà, alcuni affermarono di limitarsi a riportare le dottrine aristoteliche, senza impegnarsi in alcun modo a sostenerne la validità; Sigieri invece sembra avesse affermato che alcune proposizioni di Aristotele e Averroè erano filosoficamente dimostrabili, sebbene la fede

insegnasse il contrario.

Nel 1270, quando l'arcivescovo di Parigi condannò come eretiche un gruppo di tredici dottrine, al primo posto figuravano le due proposizioni secondo cui «L'intelletto di tutti gli uomini è uno e identico numericamente» e «Non ci fu mai primo uomo». È probabile che la condanna sia stata in parte il risultato dei due lavori che Tommaso aveva dedicato a confutare le dottrine sostenute da Sigieri. Malgrado tale disputa, l'immagine dei due pensatori risultava tuttavia spesso associata nella mente dei loro contemporanei più giovani. Lo dimostra da un lato la condanna, avvenuta nel 1277 a Parigi e a Oxford, di un gruppo di proposizioni in cui erano incluse tesi tanto di Sigieri quanto di Tommaso; dall'altro il fatto che Dante pone i due filosofi l'uno accanto all'altro nel paradiso, e fa lodare Sigieri dallo stesso san Tommaso, per la luce eterna che scaturisce dalla profondità del suo pensiero. Questo complimento costituisce un rompicapo per molti commentatori; ma è possibile che Dante vedesse in Sigieri il rappresentante dell'apporto offerto dai filosofi pagani e islamici alla sintesi tomista: un filosofo cristiano che fa le veci dei filosofi infedeli, come tali esclusi dal paradiso⁹.



5. La meccanica della visione secondo Ruggero Bacone in un manoscritto del XIV secolo.

Lo stesso Dante, sebbene non avesse una formazione propriamente

filosofica, era assai versato per la filosofia, tanto che la *Divina Commedia* riesce in molte occasioni a rendere le dottrine scolastiche in versi assai ricercati. Lo sviluppo graduale delle anime umane descritto nel canto XXV del *Purgatorio*, ad esempio, assomiglia molto alla dottrina esposta da Tommaso nella *Summa theologiae*. Il maggior contributo dantesco alla filosofia fu però il *De Monarchia*, libro nel quale Dante sostiene che lo sviluppo intellettuale dell'uomo può avvenire solo in condizioni di pace; pace che, in un mondo in cui regna la rivalità tra nazioni, è ottenibile soltanto sotto l'egida di un'autorità sovranazionale. Quest'ultima, prosegue Dante, non dev'essere il papa, bensì l'imperatore del Sacro Romano Impero.

Tra i contemporanei di Dante vi era il più anziano Ruggero Bacone, il quale morì circa dieci anni dopo Sigieri di Brabante. Nato a Ilchester intorno al 1210, Ruggero studiò e in seguito insegnò presso la facoltà delle Arti di Oxford, dove rimase fino al 1247 circa. Poi migrò a Parigi, e lì nel decennio successivo entrò a far parte dell'ordine francescano. Ruggero non amava Parigi, tanto che quando si trovò a dover mettere a confronto i due dottori parigini Alessandro di Hales e Alberto Magno col suo insegnante di Oxford, Roberto Grossatesta, è a quest'ultimo che riservò il proprio favore. L'unico dottore parigino che ammirò fu un certo Pietro di Maricourt, il quale gli aveva insegnato l'importanza dell'esperimento nella ricerca scientifica, e lo aveva inoltre convinto che la matematica rappresentava per la filosofia «la porta e la chiave» della certezza. Nel 1257, per ragioni a noi ignote, i suoi superiori francescani gli proibirono l'insegnamento, ma gli fu permesso di continuare a scrivere, e nel 1266 nientemeno che il papa gli chiese di inviargli i suoi lavori. Sfortunatamente il pontefice Clemente IV non visse abbastanza per leggere quei testi, e Bacone fu condannato nel 1278 a causa delle sue posizioni eretiche in materia di astrologia. Trascorse il resto della sua vita per lo più in prigione, morendo nel 1292.

A causa dell'enfasi posta sul ruolo dell'esperimento in filosofia, Ruggero Bacone è spesso considerato un precursore del suo omonimo vissuto nel XVII secolo, Francesco Bacone. Nella sua opera maggiore, l'*Opus maius*, Ruggero critica – analogamente a quanto farà poi Francesco – le diverse fonti dell'errore: la deferenza

nei confronti dell'autorità, la cieca consuetudine, il pregiudizio popolare e la pretesa di possedere un sapere superiore. Ci sono due presupposti fondamentali per la ricerca scientifica, egli afferma: uno è lo studio attento delle lingue degli antichi – le traduzioni latine allora correnti di Aristotele e della Bibbia, egli sostiene, erano profondamente manchevoli –, l'altro è una reale conoscenza della matematica, senza la quale non è possibile fare alcun progresso in scienze quali l'astronomia. Il maggior contributo che Ruggero Bacone diede alla scienza fu nel campo dell'ottica, materia nella quale egli sviluppò alcune intuizioni di Grossatesta, a tal punto che in un certo periodo si credette che a lui si dovesse addirittura l'invenzione del telescopio.

Bacone definì un particolare tipo di scienza, la *scientia experimentalis*. Nel fare ciò sostenne che il ragionamento a priori può condurci a conclusioni corrette, ma solo l'esperienza può darci la certezza.

La fisica aristotelica può ben insegnarci che il fuoco brucia, ma solo dopo essersi effettivamente scottato il bambino avrà paura del fuoco. Gli esperimenti ci possono inoltre condurre oltre le frontiere di ciò che è dimostrato dalle discipline scientifiche, afferma Ruggero, come dimostra il caso della farmacopea, costituitasi a partire dall'esperienza della prassi medica. Costruire un modello della struttura dei cieli, come un astrolabio, può insegnarci molte più cose su di essi di quanto possa fare la scienza deduttiva.

Sebbene credesse nella possibilità della trasmutazione alchemica dei metalli vili in oro, e includesse la capacità di predire il futuro e operare miracoli tra i possibili risultati della ricerca scientifica, Bacone faceva una netta distinzione tra scienza e magia. Anzi, egli riteneva che tra le ragioni per intraprendere la pratica scientifica vi fosse proprio la confutazione delle false pretese avanzate dalle arti magiche. Prima però di salutare precipitosamente in lui il protagonista di una qualche guerra della scienza contro il misticismo, è importante ricordare che tra le «esperienze» cui egli assegnava tanta importanza per la filosofia Ruggero includeva le visioni religiose e gli stati di rapimento mistico.

Assieme a Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham, Ruggero Bacone fu membro di un illustre terzetto di pensatori francescani

che diedero lustro a Oxford nel XIII e XIV secolo. Come vedremo, si tratta di pensatori assai diversi l'uno dall'altro, per cui sarebbe affatto sbagliato pensare a Oxford come alla sede di una particolare scuola di pensiero francescana. Tutti e tre ebbero tuttavia un'influenza la cui portata si estese molto oltre i confini di Oxford e della stessa Inghilterra.

Duns Scoto.

Di tutti i grandi filosofi, Giovanni Duns Scoto è quello sulla cui vita si ha il minor numero di notizie, e la cui biografia riposa quasi interamente su congetture. Ogni ricostruzione della sua carriera è costretta a basarsi soltanto su quattro date certe, per le quali ci sono prove documentate: il 17 marzo 1291 fu ordinato prete a Northampton; il 26 luglio 1300 era a Oxford come frate francescano (ove cercò di ottenere, senza successo, la licenza di confessare); il 18 novembre 1304 il ministro generale dei francescani gli affidò un'autorevole incarico a Parigi; e il 30 febbraio 1308 era lettore di teologia a Colonia. Anche la data della morte è incerta: quella riportata tradizionalmente è 8 novembre 1308.

A partire da queste prove frammentarie, gli studiosi hanno messo insieme diverse biografie, piuttosto scarse. Quella che presenterò di seguito è dunque soltanto una tra le diverse ricostruzioni possibili¹⁰. Sappiamo che Giovanni nacque a Duns, una città sul confine scozzese, posta a pochi chilometri di distanza da Berwickupon-Tweed, nell'entroterra. Contando gli anni a ritroso a partire dalla sua ordinazione, possiamo azzardare come data di nascita i primi mesi del 1266. A un certo punto della sua adolescenza, sembra che egli sia entrato come novizio nel convento francescano di Dumfries, sotto la guida dello zio Elias Duns, capo dei frati scozzesi, i quali avevano recentemente ottenuto uno statuto autonomo all'interno del ramo inglese dell'ordine. Negli anni Ottanta del Duecento Scoto fu inviato a Oxford, dove studiò filosofia presso il collegio francescano, il Greyfriars, all'epoca già abbastanza grande da ospitare una settantina di studenti. Scoto intraprese gli studi di teologia nel 1288. Il corso durò tredici anni, e si concluse con tre anni di obbligo didattico, due dei quali furono costituiti da lezioni sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo e uno sulla Bibbia. Tra il 1300 e il 1301 divenne baccelliere in teologia, ottenendo uno status

equivalente a quello dell'odierno assistente universitario.

Per ragioni che possono essere solamente ipotizzate, le autorità francescane stabilirono che Scoto, invece di conseguire il dottorato a Oxford, si sarebbe dovuto recare a Parigi come baccelliere. Forse egli si era a tal punto distinto come lettore da spingere i suoi superiori a concedergli la possibilità di dar prova delle sue qualità nella migliore università dell'epoca; un'università con cui Oxford iniziava solo in quel momento a competere. Il convento francescano di Parigi, in cui risiedevano Alessandro di Hales e Bonaventura, non era tuttavia un ambiente pacifico. Dopo un anno di lezione sulle *Sentenze* Scoto fu bandito dalla Francia, assieme ad altri ottanta frati, per essersi schierato dalla parte del papa nello scontro che oppose Filippo il Bello a Bonifacio VIII¹¹. Lasciò dunque Parigi nel giugno del 1303 e fece ritorno in Inghilterra, trascorrendo un periodo a Cambridge, città sede di uno studio francescano.

In seguito alla morte di Bonifacio, avvenuta alla fine dello stesso anno (1303), le relazioni tra la Santa Sede e il regno di Francia migliorarono, e il bando nei confronti dei francescani fu revocato. Scoto tornò quindi a Parigi, completò il ciclo di lezioni sulle *Sentenze*, conseguì finalmente il dottorato e fu maestro reggente negli anni 1306-7. Di nuovo costretto a lasciare Parigi, a causa di un periodo di disordini politici, egli trascorse l'ultimo anno della sua vita a Colonia. Morì quarantaduenne in quella città, e fu sepolto nella chiesa francescana. L'epitaffio sulla sua lapide recita: «La Scozia mi generò, l'Inghilterra mi accolse, la Francia mi istruì, Colonia mi serba»¹². Nel 1993 Scoto è stato beatificato da papa Giovanni Paolo II.

Molti manoscritti delle opere di Scoto si sono conservati, ma il loro ordine e la loro natura rappresentano un enigma pari a quello dei particolari della sua biografia. Al momento della morte di Scoto la maggioranza di essi versava in una forma frammentaria e incompleta; fu così avviata un'opera di raccolta e perfezionamento, portata avanti dal devoto lavoro dei discepoli nell'arco di alcune generazioni. Il canone che ne risultò fu pubblicato in dodici volumi da Luke Wadding nel 1639, in un'edizione poi ripubblicata tra il 1891 e il 1895 dall'editore parigino Vives. Le colonne portanti di questa edizione erano due commenti alle *Sentenze*, intitolati *Opus*

oxoniense e *Reportata parisiensia*, ma la raccolta conteneva anche una serie di commenti ad Aristotele, un gruppo di questioni quodlibetali, e un certo numero di trattati monografici, tra cui in particolare il *De rerum principio*, il *De primo principio* e la *Grammatica speculativa*. Fino alla fine del XX secolo gli studiosi ebbero a disposizione soltanto l'edizione Vives-Wadding, la quale costituisce tuttora l'unica versione a stampa esistente di un certo numero di opere di Scoto.

Nel XX secolo il lavoro degli studiosi ha profondamente modificato il canone, conferendogli un volto nuovo. La maggior parte dei commenti ad Aristotele si sono rivelati opera di altri autori, più tardi. Rimangono ancora, considerati come autentici, i commenti alle *Categorie*, al *De interpretatione* e alle *Confutazioni sofistiche*, cui si aggiunge un commentario a Porfirio. Tali opere di logica risalgono probabilmente al primo periodo oxoniense di Scoto, da collocarsi poco dopo il 1290¹³. Allo stesso periodo appartengono anche un gruppo di questioni sul *De anima* di Aristotele e probabilmente un commento alla *Metafisica*, sebbene quest'ultimo sembri essere stato sottoposto a revisione in una fase piuttosto tarda della carriera di Scoto. Due tra le più studiate trattazioni monografiche appartenenti all'edizione Vives-Wadding, il *De rerum principio* e la *Grammatica speculativa*, debitamente sottoposte al vaglio critico, si sono rivelate inautentiche.

A metà degli anni Venti del Novecento furono scoperti manoscritti di un testo che – dopo alcune controversie – è oggi accettato come gli appunti che Scoto stesso redasse per le sue lezioni sui primi due libri delle *Sentenze*, tenute a Oxford tra il 1298 e il 1300. Nel 1938 l'ordine francescano istituì a Roma una commissione cui fu affidato il compito di pubblicare un'edizione critica delle opere di Scoto. Tra il 1950 e il 1993 quest'importante opera è stata pubblicata dall'Editrice Vaticana con il titolo *Lectura I-II*. La *Lectura III*, pubblicata nel 2003, è più probabilmente il corso tenuto da Scoto a Oxford, nel periodo che seguì l'esilio da Parigi, avvenuto del 1303. Il testo precedentemente conosciuto come *Opus oxoniense* è oggi considerato come un insieme di elementi frutto d'un lavoro di continua revisione di tale corso, proseguito anche negli anni parigini. I *Reportata parisiensia* recano traccia di un avanzato stadio di revisione per mano degli studenti che partecipavano alle lezioni.

La lezione medievale infatti raggiungeva la sua forma definitiva solo dopo che il lettore aveva comparato i propri appunti con quelli degli studenti, incorporando il materiale in un unico testo, che veniva approvato ed era noto come *Ordinatio*. La pubblicazione dell'*Ordinatio* – cui Scoto non diede mai personalmente forma definitiva – è stato il compito di maggior importanza affidato alla commissione scotista¹⁴.

Le edizioni vaticane della *Lectura* e della *Ordinatio* rappresentano per i teologi e i filosofi contemporanei il principale punto di riferimento per lo studio di Scoto. Oltre a esse, vi sono altre due opere di incontestata autenticità che ci danno accesso al suo pensiero maturo: le questioni quodlibetali, che appartengono senza alcun dubbio al breve periodo in cui Scoto fu maestro reggente a Parigi, nel 1306 o 1307, e la breve monografia intitolata *De primo principio*, di cui sono state pubblicate diverse edizioni a partire dal 1941. Essa risale all'ultimo periodo della vita di Scoto; alcuni studiosi ritengono che sia stata scritta addirittura a Colonia, nell'anno della sua morte. Infine, l'autenticità dell'opera intitolata *Theoremata* è ancora oggetto di disputa tra gli studiosi. Dal confronto delle opinioni sembra ora uscire favorita la tesi dell'autenticità, ma nel caso l'opera fosse autentica essa attesterebbe un significativo voltafaccia da parte di Scoto in merito a una questione molto importante, ossia la domanda se l'esistenza di Dio può essere provata o meno dalla luce naturale della ragione.

Scoto non è un autore di facile lettura. Utilizza un linguaggio tecnico, difficile da decifrare e poco accondiscendente con il lettore; mentre la struttura dei suoi argomenti risulta spesso difficile da individuare. Nonostante ciò, egli fu una delle menti più fini che mai si dedicarono alla filosofia, e ben gli si addice l'appellativo di «Dottor Sottile» che tradizionalmente si associa al suo nome. Nell'arco della sua breve carriera accademica Scoto impresso una svolta decisiva in molti ambiti della riflessione filosofica, ponendola su binari nuovi, che saranno seguiti per secoli a venire.

Rispetto a un considerevole numero di questioni filosofiche tra le più rilevanti, egli si schierò sul fronte opposto a Tommaso d'Aquino. Si tratta di una contrapposizione che fu pari – sicuramente dal punto di vista di Scoto, sebbene non da quello della storia della

filosofia – a quella che lo oppose a un altro dei suoi colleghi più anziani, Enrico di Gand. Enrico insegnò a Parigi dal 1276 al 1292, difendendo numerose idee di tipo neoplatonico-agostiniano, contro l'aristotelismo radicale di alcuni esponenti della facoltà delle Arti. Scoto definì spesso le proprie posizioni in riferimento a quelle di Enrico, e fu attraverso gli occhi di quest'ultimo che egli gettò il proprio sguardo su molti dei suoi predecessori.

Scoto rompe con la tradizione aristotelica affermando che il concetto di *ens* (vale a dire «ciò che è», ossia l'Ente), e i concetti di altri predicati universalmente applicabili – come «buono» – non erano concetti analogici, bensì univoci. Essi potevano essere usati a proposito di Dio esattamente nello stesso senso in cui si utilizzavano per gli enti creati¹⁵. La metafisica è la scienza che studia il concetto di «essere», che è univoco, e le sue proprietà fondamentali. Aristotele l'aveva definita come la scienza dell'Essere *in quanto* essere. Scoto fa ampio utilizzo di questa definizione, ma la intende in una maniera assai personale e ne allarga i confini oltremisura, facendo rientrare nell'Ente anche il Dio infinito del cristianesimo. Qualunque cosa appartenga a una delle categorie aristoteliche – sostanza o accidente – è parte dell'Essere; ma *ens* è molto più ampio di questa definizione, poiché tutto ciò che ricade nelle categorie è finito, mentre «Ente» contiene l'infinito. La suddivisione più importante da fare all'interno dell'ambito dell'Ente è quella tra ente finito ed ente infinito¹⁶.

Per Scoto, l'esistenza di un ente infinito è qualcosa di filosoficamente dimostrabile. Su questo punto concorda con Tommaso d'Aquino e con la grande maggioranza dei pensatori medievali. Egli rifiuta tuttavia le prove dell'esistenza di Dio offerte da Tommaso a causa del loro eccessivo legame di dipendenza dalla fisica aristotelica, avanzando una propria prova metafisica, molto elaborata, che stabilisce l'esistenza di Dio in quanto prima causa efficiente, causa finale ultima, ed ente sommo fra tutti. A differenza di Tommaso, Scoto ritiene invece che attributi divini quali l'onniscienza e l'onnipotenza possano essere conosciuti soltanto tramite Rivelazione, e non possano venire attribuiti a Dio tramite la sola ragione naturale¹⁷.

Sebbene si serva dell'apparato concettuale dell'ilomorfismo

aristotelico, utilizzandone i termini principali quali «materia», «forma», «sostanza» e «accidente», Scoto imprime a molte di queste parole un'interpretazione nuova e radicale. In particolare, egli rielabora i concetti aristotelici di attualità e potenzialità, considerando gli esseri potenziali come entità in possesso di un'individualità articolata fin nel dettaglio, analoga a quella che contraddistingue gli esseri attuali. Ciò emerge ad esempio nel modo in cui tratta lo spazio e il tempo: a differenza di Aristotele, egli ritiene che ci possano essere uno spazio vuoto e un tempo privo di movimento. Laddove per Aristotele è necessaria l'effettiva presenza di un corpo affinché si crei lo spazio, per Scoto la sola possibilità di un corpo basta a tenere in piedi le pareti di una spazialità vuota. Mentre per Aristotele ci dev'essere movimento affinché vi sia tempo – poiché il tempo è la misura del movimento –, per Scoto vi può essere tempo senza movimento, ovvero un tempo che misuri la mera potenzialità del movimento¹⁸. Nel trattare i possibili come una sorta di individui diafani, ma nondimeno interamente definiti, Scoto rivela l'influenza di Avicenna. In confronto a quest'ultimo egli esplora però tale campo d'indagine in maniera così elaborata da meritarsi il titolo di iniziatore della filosofia dei mondi possibili.

Nella tradizione aristotelica era la materia a costituire il principio di individuazione: due individui, Pietro e Paolo, non erano distinti l'uno dall'altro sulla base della loro forma umana, bensì della loro materia. Scoto respinse questa visione, affermando che non era la materia a costituire l'elemento di differenziazione tra Pietro e Paolo, bensì una precisa caratteristica identificativa che ognuno possedeva di per sé: una *haecceitas* o eccità, la cui funzione era di rendere una cosa «questa cosa qui». Così, in un individuo come Socrate erano presenti sia una natura umana comune, sia un principio d'individuazione. La natura comune e la differenza individuale erano realmente identiche tra loro, affermava Scoto, ma a un tempo risultavano distinte l'una dall'altra mediante una particolare distinzione, detta «distinzione formale». Tramite ciò, Scoto si proponeva di preservare la validità dei termini universali senza ricadere nel platonismo: la natura comune era abbastanza reale da non essere semplicemente una creazione dell'intelletto umano, ma allo stesso tempo non poteva darsi nella realtà se non accompagnata da un elemento dotato di una funzione d'individuazione.

In confronto a Tommaso, Scoto ampliò inoltre le prerogative dell'intelletto umano in due direzioni. Tommaso aveva sostenuto che non vi era una conoscenza puramente intellettuale degli oggetti individuali (o singolari), e ciò a causa del fatto che una facoltà immateriale non poteva afferrare la materia, la quale costituiva il principio di individuazione. Per Scoto, ogni cosa contiene in sé un principio individuale intelligibile; quindi l'intelletto può cogliere l'oggetto individuale nella sua singolarità. Tommaso aveva sostenuto che l'oggetto proprio dell'intelletto, durante la vita, era la conoscenza della natura delle cose materiali. Scoto invece affermò che, se prendiamo in considerazione anche il futuro oltre alla vita presente, come sembra si debba fare, allora dobbiamo dire che l'oggetto proprio dell'intelletto ha un'estensione pari a quella dell'Ente stesso. Definire l'oggetto dell'intelletto alla maniera di Tommaso, sosteneva, era come dire che l'oggetto della vista era ciò che può essere osservato al lume di candela.

Scoto inoltre rifiutò completamente la tesi – cara alla tradizione agostiniana e ripresa da Enrico di Gand – secondo cui era necessario l'intervento di una speciale illuminazione divina affinché l'intelletto umano fosse in grado di cogliere gli universali. Malgrado ciò, Dio non viene completamente escluso dalla teoria scotista della conoscenza. La potenza divina è per Scoto assoluta: Dio può fare qualsiasi cosa che non implichi contraddizione. Pertanto egli potrebbe persino generare nella mente umana la credenza di trovarsi di fronte a un'entità individuale senza che questa sia realmente presente. Fortunatamente, pur possedendo una potenza assoluta, Dio agisce solo in maniera conforme alla sua potenza ordinata, ossia una potenza guidata dalla saggezza. Egli dunque non esercita la potenza assoluta in maniera tale da ingannarci nel modo appena menzionato. Analogamente a quanto farà Descartes qualche secolo più tardi, Scoto riesce qui a escludere lo scetticismo radicale soltanto facendo appello alla dottrina secondo cui Dio non è ingannatore.

Con la sua descrizione della relazione tra intelletto e volontà, Scoto introdusse elementi innovativi anche nell'ambito della filosofia della mente. Se per Tommaso d'Aquino la volontà era essenzialmente un appetito razionale, la cui libertà derivava dalla natura plastica o flessibile del ragionamento pratico, Scoto

considerava la volontà come una potenza sovrana, la cui attività non poteva avere altra causa se non la propria autodeterminazione. Certo, la volontà era una facoltà razionale che poteva essere esercitata in più maniere, ma ciò non stava a significare che il suo esercizio fosse sotto il controllo e la direzione della ragione. L'intelletto, al contrario, era una potenza naturale, ovvero una potenza che, date le appropriate condizioni naturali necessarie al suo operare, non poteva agire che in un unico modo. Se per la maggior parte degli scolastici aristotelici il fine ultimo degli esseri umani era un'operazione intellettuale – e cioè la visione beatifica di Dio –, per Scoto l'unione dei beati con Dio nei cieli consiste essenzialmente in un atto libero della volontà¹⁹.

Scoto assegna alla volontà, sia essa divina o umana, prerogative di gran lunga superiori rispetto a quanto fatto dai pensatori che lo avevano preceduto. La volontà umana è una forma di potenza sugli opposti; ma con ciò non bisogna intendere soltanto il fatto che essa può volere cose diverse in momenti diversi. Per Scoto vi è anche un senso in cui, nel preciso momento della volizione di una determinata cosa, la volontà conserva il potere di volere anche il suo opposto, contemporaneamente. Anche una volontà creata la cui esistenza duri un singolo istante potrebbe dunque operare una scelta libera tra cose opposte. Inoltre, in Scoto, anche la volontà divina è dotata di una libertà molto più ampia rispetto a quella attribuitale dai teologi precedenti. Dio è libero, ad esempio, di trascurare o perfino di cancellare molti dei precetti morali che solitamente si crede appartengano alla legge naturale.

L'importanza di Duns Scoto per la storia della filosofia non risiede tanto nell'aver fondato una scuola – sebbene sia vero che ogni generazione, sino ai giorni nostri, ha avuto il suo gruppo di devoti scotisti –, ma nel fatto che molte delle sue innovazioni filosofiche furono accettate come principî, senza venir messe ulteriormente in questione, da pensatori delle generazioni successive, che pure non avevano mai letto una sola riga di Scoto. I dibattiti che, nell'ambito della Riforma, opposero Lutero e Calvino ai loro avversari cattolici, ebbero luogo sullo sfondo di assunti essenzialmente scotisti; e anche il contesto in cui Descartes elaborò i fondamenti della filosofia moderna era, nelle sue componenti fondamentali, una costruzione eretta a Oxford intorno al 1300. Il quarto di secolo che separò la

Summa theologia di san Tommaso dalla *Lectura* di Scoto fu uno dei periodi piú importanti e decisivi della storia della filosofia.

Scoto non è un autore molto letto al di fuori dei circoli accademici: è un filosofo per filosofi. Malgrado ciò, tra coloro che nutrirono vivida ammirazione per il suo genio va annoverato un poeta, il vittoriano Gerard Manley Hopkins. Nella sua poesia *Duns Scotus' Oxford* Hopkins pone il Dottor Sottile su un piedistallo – al di sopra di Tommaso, Platone e Aristotele – plaudendo al filosofo come

Della realtà il districatore di piú rara vena;
un intuito senza rivali, sian Grecia e Italia rivali²⁰ .

Ciò che maggiormente impressionò Hopkins fu il concetto di eccellenza, che egli riteneva anticipasse il proprio concetto di *inscape*, la qualità unica e irripetibile di ogni individuo, che egli cantò in molte delle sue poesie, tra cui notoriamente *As kingfishers catch fire*:

Ogni cosa mortale fa una e una medesima cosa:
conclama quell'essere interiore che in ognuno
alberga;
si attua, corre le sue vie; *io stesso* parla, scandisce
grida: *ciò che faccio sono; per questo venni*²¹ .

Nei decenni immediatamente successivi alla morte, Scoto non riscosse grande plauso a Oxford, e persino tra i suoi colleghi francescani ci fu una forte opposizione alle sue dottrine.

Guglielmo d'Ockham.

Guglielmo d'Ockham giunse a Oxford poco dopo che Scoto l'aveva lasciata per l'ultima volta. È lí che gli fu dato come appellativo il nome della sua città natale, il villaggio di Ockham, nella contea del Surrey. Guglielmo vi era nato poco prima del 1290, entrando a far parte dell'ordine francescano nel 1302. Fu probabilmente a Greyfriars, a Londra, che ricevette la sua formazione filosofica. Alla fine del decennio si recò a Oxford per avviarsi allo studio della teologia. Il periodo delle sue lezioni sulle *Sentenze* (1317-19) coincise con la formazione a Oxford di una scuola scotista, in opposizione alla quale Ockham definì in parte le proprie posizioni. Venne così presto criticato dai colleghi francescani e guardato con

sospetto anche dal cancelliere dell'università, John Lutterell, che era per parte sua un tomista. Ockham lasciò Oxford senza proseguire gli studi dottorali, stabilendosi a Londra intorno al 1320, probabilmente di nuovo a Greyfriars²². Divenne lettore di filosofia e tenne numerose dispute quodlibetali. Traspose inoltre per iscritto le lezioni che aveva tenuto a Oxford; compose un manuale sistematico di logica, una serie di commenti alle opere logiche e fisiche di Aristotele, nonché un trattato sulla predestinazione e sui futuri contingenti che ebbe notevole influenza. È ricordato soprattutto per una frase che non pronunciò mai, secondo cui «non si devono moltiplicare gli enti senza necessità»: si tratta del famoso «rasoio di Ockham».

Un certo numero di posizioni riguardo alla logica e alla metafisica esposte nelle sue opere si richiamano a Scoto, rispetto al quale Ockham si pone talvolta in relazione di continuità, talvolta di aperta opposizione. Sebbene il suo pensiero sia meno raffinato di quello scotista, la sua prosa risulta per fortuna molto più chiara. Come Scoto, egli considerò «ente» come termine univoco – applicabile nel medesimo senso tanto a Dio quanto agli enti creati. Ockham diminuì tuttavia nettamente il numero di questi ultimi, riducendo le dieci categorie aristoteliche a due sole: sostanza e qualità. Il disaccordo più significativo con Scoto riguardava la natura degli universali. Ockham rifiutava completamente l'idea che vi fosse una natura comune, esistente nei vari enti individuali cui noi normalmente ci riferiamo utilizzando nomi comuni. Gli universali non esistono al di fuori della mente, egli afferma: tutto nel mondo è singolare. Gli universali non sono cose ma segni: semplici segni in grado di rappresentare molte cose tra loro differenti.

Secondo Ockham ci sono due tipi di segni: i segni naturali e i segni convenzionali. I segni naturali sono i concetti pensati nelle nostre menti, mentre i segni convenzionali sono le parole che coniamo per esprimere tali concetti. I concetti mentali formano un sistema linguistico, un linguaggio comune a tutti gli esseri umani, il quale precede la differenziazione tra le singole lingue parlate – quali l'inglese o il latino. Benché la negazione ockhamista delle realtà universali venga spesso chiamata «nominalismo», i nomi che Ockham considera come i soli veri universali non sono soltanto

quelli scritti o pronunciati, bensí anche quelli interiori del nostro linguaggio mentale. Quando contrapponiamo le dottrine di Ockham al realismo dei suoi oppositori sarebbe dunque piú corretto definirlo concettualista, piuttosto che nominalista²³.

Il modo in cui Ockham cercò di concepire la relazione tra nomi del linguaggio mentale e oggetti del mondo mutò a piú riprese nel corso del tempo, dando luogo a concezioni tra loro differenti. Secondo la sua prima teoria, la mente fabbricava delle immagini mentali, o «finzioni». Queste somigliavano alle cose vere, e fornivano i termini alle proposizioni mentali, operando come sostituti degli oggetti reali corrispondenti. Le finzioni erano universali nel senso che possedevano un uguale grado di similarità nei confronti di molte cose del mondo, tra loro differenti. Piú tardi – in parte a seguito della critica mossagli dal suo collega francescano Walter Chatton – Ockham abbandonò la dottrina delle finzioni, giungendo a ritenere che i nomi del linguaggio mentale fossero semplici atti di pensiero, ovvero porzioni della storia mentale di ogni singola persona.

Ockham accolse la distinzione introdotta da Scoto tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva: è solo mediante conoscenza intuitiva che possiamo sapere se un fatto contingente si dia o meno. In questo contesto Ockham ha peraltro il merito di rendere esplicita una conseguenza rimasta implicita in Scoto. Dio, sostiene Ockham, può fare direttamente, grazie alla sua onnipotenza, tutto ciò che solitamente fa per mezzo delle cause secondarie. Egli di solito mi fa conoscere che una parete è bianca ponendo la parete di fronte ai miei occhi; ma anche se generalmente agisce così – seguendo la causazione sensoriale ordinaria –, Dio può far in modo che io abbia la medesima credenza nella bianchezza della parete anche senza che vi sia alcuna parete bianca. Questa tesi ovviamente spalanca la breccia aperta da Scoto in ambito di teoria della conoscenza, aprendo la strada allo scetticismo²⁴.

Le posizioni di Ockham, assieme a molte altre sue concezioni, destarono presto la preoccupazione dei suoi confratelli francescani, finché nel 1323 gli fu richiesto di dar spiegazione delle sue vedute in merito alle categorie aristoteliche di fronte a un capitolo provinciale dell'ordine. Un anno piú tardi, in risposta a una

denuncia proveniente da Oxford, Ockham dovette presentarsi al cospetto di una commissione istituita presso la corte papale di Avignone, perché il suo *Commento alle sentenze* venisse esaminato a fronte dell'accusa di eresia. La commissione – per la maggior parte composta da tomisti, tra i quali sedeva l'ex-cancelliere di Oxford, Lutterell – non riuscì, dopo molti mesi di lavoro, a produrre valide accuse contro di lui.



6. Il palazzo dei papi, Avignone, 1334-62 circa.

Qui Ockham fu processato e da qui fuggì trovando riparo presso l'imperatore.

La permanenza ad Avignone impresso tuttavia una svolta completamente nuova alla carriera filosofica di Ockham. A quel tempo il pontefice Giovanni XXII era in conflitto con l'ordine francescano a causa di due questioni concernenti la povertà. Il primo problema era storico, e riguardava la questione se Cristo e i suoi apostoli avessero vissuto in assoluta povertà; il secondo era pratico, e poneva la questione se l'ordine francescano potesse o meno, legittimamente, detenere una qualsiasi proprietà. San Francesco si era fatto portavoce di un ideale di povertà estremo, secondo cui i frati non dovevano possedere nulla né potevano

toccare il denaro, essendo inoltre tenuti ad affidarsi all'elemosina per quanto riguardava cibo, vestiti e ricovero. San Bonaventura, che fu generale e riformatore dell'ordine, aveva in seguito elaborato la distinzione tra possesso (*dominium*, o signoria) e uso (*usus*), affermando che i francescani potevano usare la proprietà, ma non era loro permesso possederla – sia come individui, sia collettivamente in quanto ordine religioso. Sulla base di queste considerazioni nel 1279 papa Niccolò III privò l'ordine francescano dal possesso di tutte le proprietà di cui i frati facevano uso, annettendole al patrimonio del papato.

Alla fine del 1322 Giovanni XXII revocò tale compromesso, condannando la distinzione tra possesso e uso – almeno per quanto riguardava i beni di uso quotidiano – alla stregua di un artificio ipocrita. L'anno seguente il pontefice sconfessò anche l'insegnamento francescano secondo cui Gesù e gli apostoli avevano rinunciato a qualsiasi possesso durante la loro vita. Michele da Cesena, capo dell'ordine francescano, che si trovava anche lui ad Avignone, chiese a Ockham di studiare i decreti papali contenenti tali accuse. Ockham giunse alla conclusione che esse erano immorali, assurde ed eretiche, e le biasimò pubblicamente. Poi fuggì da Avignone assieme a Michele, nel 1328, poco prima che una bolla papale condannasse le loro dottrine come eretiche. I due scapparono a Monaco, dove ottennero la protezione di Ludovico di Baviera, nemico di Giovanni XXII, il quale aveva ostacolato l'elezione di Ludovico a imperatore.

Ludovico, scomunicato nel 1324, si era appellato a un concilio generale, utilizzando la disputa con i francescani come movente per denunciare a sua volta il papa come eretico. Nel 1328 egli entrò a Roma, si fece incoronare imperatore, bruciò Giovanni in effigie, e nominò un antipapa. A Roma l'imperatore fu raggiunto da un altro filosofo schierato sul suo fronte, Marsilio da Padova, il quale era stato rettore dell'università di Parigi. Come Ockham, Marsilio era stato obbligato a riparare presso l'imperatore poiché aveva scritto un libro contenente un profondo attacco non soltanto a Giovanni XXII, bensì al papato stesso come istituzione.

L'opera, intitolata *Defensor pacis* («Il difensore della pace», del 1324), divenne un testo classico di filosofia politica. Esso si apre

con una denuncia contro l'interferenza papale nelle faccende della politica secolare. Il disordine, la corruzione, e la bellicosità che caratterizzavano in maniera endemica l'Italia – sostiene Marsilio – sono il risultato dell'arroganza e dell'ambizione dei pontefici. Muovendo da questioni di carattere locale, l'opera prosegue poi a principî di ordine generale.

Lo stato è una società «perfetta», vale a dire una società suprema e autosufficiente all'interno della propria sfera, afferma Marsilio. Ci sono due tipi di governo: quello delle regole vigenti con il consenso di coloro che vi sono soggetti, e quello delle regole imposte contro la loro volontà. Solo la prima è una forma legittima di governo, mentre la seconda è una forma di tirannia. Le leggi dello stato non derivano la loro legittimità né dalla volontà del regnante né direttamente da Dio: sono i cittadini stessi a conferire alle leggi l'autorità che esse posseggono. L'onere della legiferazione può essere delegato a particolari corpi o istituzioni, i quali possono ragionevolmente differire da stato a stato. Il principe è il vertice esecutivo dello stato. Il consenso del popolo nei confronti delle norme che egli emana trova la sua migliore espressione quando il principe viene scelto per elezione; tuttavia ci sono anche altri sistemi tramite i quali il consenso può manifestarsi legittimamente. Un principe illegittimo o incompetente dovrebbe essere deposto dalla carica dal legislatore.

Il libro di Marsilio ebbe una straordinaria influenza. Sul fronte papale, nessuno scrittore fu in grado di controbattere eguagliandone il livello di raffinatezza filosofica. Il testo influenzò i cattolici ortodossi così come gli eretici, e ancora perfino la Riforma luterana. Ockham fu tra i primi filosofi a risentire del suo ascendente, le cui tracce si riscontrano in una serie di trattati politici scritti negli anni Trenta del Trecento. Si tratta tuttavia di opere meno sistematiche e meno radicali del *Defensor pacis*.

La prima di esse si intitola *Opus nonaginta dierum*, ed è un lungo opuscolo redatto frettolosamente nel 1332. A esso seguirono l'*Epistola ad fratres minores* e un gruppo di *Dialogi* sui rapporti tra Chiesa e stato. Benché scritte con intento polemico, tali opere sono «recitativi» – ovvero espongono («recitano») gli argomenti usati dagli avversari del papa senza impegnare esplicitamente Ockham a

sostenerne le conclusioni. Comparandole tuttavia con altre opere scritte in prima persona (dette «assertive»), siamo in grado di ricostruire le opinioni del *venerabilis inceptor*.

Il nucleo filosofico alla base della posizione di Ockham riguardo alla povertà francescana è costituito da una teoria del diritto naturale. Egli distingue infatti due classi di diritti: da una parte quelli cui si può legittimamente rinunciare (come il diritto alla proprietà privata), dall'altra quelli che sono invece inalienabili (come il diritto di ciascuno alla vita). Nel giardino dell'Eden non c'era qualcosa come la proprietà, afferma Ockham: fu solamente in seguito alla caduta che i diritti di proprietà furono stabiliti dalla legge umana. Il possesso privato dei beni non è dunque sbagliato in sé, ma – con buona pace di papa Giovanni – dev'essere distinto dall'uso. Un padrone di casa permette ai propri ospiti di usare il cibo e le bevande della propria tavola, ma non conferisce agli invitati la proprietà di queste cose. I francescani godono quindi del diritto di utilizzare ciò che è loro necessario per vivere, senza che ciò comporti alcun possesso, in quanto si tratta soltanto di un diritto morale, non rivendicabile di fronte ad alcun tribunale (OND 6. 260-71).

Mentre le idee di Marsilio sul governo erano forgiate a partire dalla situazione vigente nei comuni italiani dell'epoca, quelle di Ockham furono maggiormente influenzate dalla struttura del Sacro Romano Impero. L'imperatore, egli afferma, non deriva il proprio potere dal papa, bensì dal popolo, per mezzo del collegio dei principi elettori. Il diritto di scegliere il proprio governante è un diritto naturale degli esseri umani. Questi diritti possono essere esercitati istituendo una monarchia ereditaria, ma la durata del monarca ereditario è legata alla sua buona amministrazione: se egli abusa del proprio potere, il popolo è legittimato a deporlo.

Nonostante lo scontro con papa Giovanni XXII, Ockham fu assai meno ostile di Marsilio nei confronti del papato inteso come istituzione. Egli sostenne che, per quanto si comportassero in modo tirannico nella pratica, ai papi spettava una supremazia derivante dalla legge divina. I pontefici andavano tuttavia considerati come monarchi costituzionali, non assoluti. Come tali, essi risultavano responsabili di fronte ai concili generali, i quali dovevano a loro

volta essere costituiti da membri del clero eletti localmente.

Ockham non si riconciliò mai col papato della propria epoca. Nel 1331 Giovanni XXII, quasi novantenne, iniziò a predicare una dottrina che fu universalmente considerata eretica – secondo la quale le anime di coloro che morivano avendo ottemperato ai comandamenti divini non avevano accesso alla visione beatifica di Dio fino al momento in cui non si fossero ricongiunte coi rispettivi corpi, ossia dopo il giudizio finale. Questa presa di posizione rappresentò una nuova arma per gli oppositori francescani del papa, il quale fu infine costretto a ritrattare sul letto di morte nel 1334. Il nuovo papa, Benedetto XII, stabilì che le anime dei giusti avrebbero visto Dio *facie ad faciem* immediatamente dopo la morte, oppure dopo un periodo trascorso in purgatorio. Benedetto non revocò tuttavia la condanna dei dissidenti francescani, la quale pendeva ancora sulla persona di Ockham quando nel 1349 questi morì a Monaco, durante la peste nera.

La ricezione di Ockham.

Parigi e Oxford erano le due grandi università dei secoli centrali del Medioevo. Mentre Parigi fu indubbiamente la sede più autorevole nel XIII secolo, Oxford la sopravanzò nel XIV secolo. In che misura ciascuna delle due università abbia risentito dell'influenza di Ockham è materia di disputa tra gli studiosi. È certamente un'esagerazione affermare che, a Oxford, una scuola ockhamista ci sia sempre stata; d'altra parte, a Parigi vi fu comunque un certo numero di pensatori che ripresero e svilupparono specifici temi provenienti dai suoi scritti.

Gregorio da Rimini, frate agostiniano che insegnò a Parigi negli anni Quaranta del Trecento, accolse ad esempio la filosofia naturale di Ockham, rifiutandone invece la logica. Giovanni Buridano, membro della facoltà delle Arti e rettore della Sorbona nel 1328 e nel 1340, fu come Ockham un fautore del nominalismo, ma credeva molto più di Ockham nella possibilità di un progresso nello studio scientifico del mondo. Buridano riprese la teoria dell'*impetus* di Filopono, e fu maestro di una generazione di filosofi-fisici assai importanti, tra cui Nicola d'Oresme (il quale esaminò, senza peraltro aderirvi, l'ipotesi che la terra ruotasse intorno al proprio asse nell'arco di un giorno). Come Ockham, anche Buridano è più

noto per qualcosa che in verità non ha mai detto. Discutendo il problema del libero arbitrio nel contesto di una scelta tra due alternative, gli si attribuisce solitamente l'affermazione secondo cui un asino, posto in mezzo a due balle di fieno egualmente allettanti, non sarebbe capace di decidersi a mangiarne nessuna delle due: così l'espressione «asino di Buridano» è diventata sinonimo di indecisione.

Vi furono due altri pensatori francesi molto influenzati dalla teoria della conoscenza di Ockham: il cistercense Giovanni di Mirecourt e il canonico secolare Nicola di Autrecourt, entrambi lettori a Parigi negli anni Quaranta del XIV secolo, ed entrambi vittime della censura accademica ed ecclesiastica a causa della radicalità delle loro opinioni. Nel 1347, quarantuno proposizioni provenienti dagli scritti di Giovanni furono condannate dal cancelliere della Sorbona, mentre oltre cinquanta tesi di Nicola subirono lo stesso trattamento da parte del legato papale. Giovanni difese i suoi scritti in un'apologia; Nicola invece ritrattò e proseguì la propria carriera.

La teoria della conoscenza di Giovanni di Mirecourt si fondava sugli sviluppi cui era andata incontro la teoria ockhamista dell'assenso. L'assenso può essere immediato, in virtù dell'evidenza, oppure può essere dato con il timore dell'errore, affermava Giovanni. Le verità fondamentali della logica posseggono il sommo grado di evidenza, ma oltre a esse vi è anche un'evidenza naturale, basata sull'esperienza del mondo. L'evidenza naturale non può produrre alcuna certezza assoluta, fatta salva la certezza che ciascuno ha della propria esistenza: questa non può essere negata, pena l'autocontraddizione. Non si può raggiungere una certezza simile riguardo a nessun altro ente, afferma Giovanni. Neppure l'esistenza di Dio può essere provata irrefutabilmente, dacché gli argomenti a suo favore si basano su fatti del mondo, i quali implicano soltanto l'evidenza naturale. Inoltre, anche se non esistesse nient'altro a parte me, Dio potrebbe sempre, con un miracolo, farmi sembrare che fuori da me ci sia un mondo.

Si noterà come Giovanni si approssimi, in anticipo di quasi tre secoli, alla posizione raggiunta da Descartes all'inizio della seconda delle sue *Meditazioni metafisiche*. Nicola d'Autrecourt si spinse oltre – adottando una forma ancora più radicale di scetticismo. Se

definiamo la consapevolezza intuitiva (o evidente) come una consapevolezza che implica il «giudizio che una cosa esiste, sia che questa esista effettivamente sia che non esista», allora non possiamo mai essere certi che ciò che appare ai sensi sia vero. Non possiamo in definitiva essere certi dell'esistenza degli oggetti dei cinque sensi. Tra le proposizioni condannate, che Nicola fu obbligato a ritrattare, ve ne era una che recitava: «Non si può avere quasi nessuna certezza delle cose, per mezzo delle naturali apparenze». A ogni modo, egli chiosava questa professione di scetticismo precisando che un briciolo di certezza poteva in realtà essere facilmente raggiunto, se soltanto le persone avessero rivolto la loro mente alle cose stesse, e non alla lettura di Aristotele e dei suoi commentatori (DB 553 sgg.).

A differenza di Giovanni, Nicola non vide nel «penso quindi sono» una via d'uscita praticabile dall'impasse scettica: ciò non dimostrava in alcun modo l'esistenza di un *ego* sostanziale. Persino l'affermazione «ecco qua un pensiero intellettuale; quindi, esiste un qualche intelletto» era ai suoi occhi assai distante dall'essere un argomento immediatamente evidente. In generale, nessun argomento la cui forma fosse causale era per lui in grado di offrire la certezza dell'esistenza di qualcosa – di qualunque tipo essa fosse. Solo il principio di non contraddizione, concludeva Nicola, fornisce una solida base alla conoscenza, e tale base non avrebbe consentito alla filosofia di fare molti progressi. «L'esistenza di una cosa – recitava una delle sue proposizioni condannate – non può essere né inferita né dimostrata con un sufficiente grado di appropriatezza a partire dall'esistenza di qualche altra cosa; né la non esistenza di qualcosa a partire dalla non esistenza di qualcosa d'altro». La mente di un lettore di filosofia moderna qui non corre più a Descartes, ma a Hume.

A torto o a ragione, lo scetticismo di Nicola d'Autrecourt fu spesso additato, nelle epoche successive, come esempio degli orribili eccessi cui potevano condurre gli insegnamenti di Ockham. Per altro verso, con un giudizio la cui correttezza storica è altrettanto dubbia, Nicola è stato talvolta salutato dai positivisti logici del XX secolo come un loro esimio predecessore.

La ricezione di Ockham in Inghilterra, nel periodo immediatamente

successivo alla sua morte, non fu uniformemente favorevole. Anche i suoi colleghi più prossimi, come Adamo Wodeham e Walter Chatton, sottoposero le sue dottrine ad alcuni adattamenti, in modo da renderle più conformi al pensiero scolastico dominante. Walter Burley, la cui carriera si svolse contemporaneamente a quella di Ockham, fu uno dei pensatori inglesi più importanti di quel periodo. Ottenne il titolo di *magister* a Oxford nel 1301 e il dottorato in teologia alla Sorbona poco dopo il 1320. Fu membro di Merton e diplomatico al servizio di Edoardo III. È ricordato soprattutto per il suo trattato *De puritate artis logicae* (1328), uno dei più raffinati testi di logica che ci sono rimasti del periodo medievale. In quell'opera egli difende la teoria tradizionale della significazione e della supposizione contro le critiche mosse da Ockham²⁵.

I «Calculatores» di Oxford.

Il secondo quarto del XIV secolo vide lo sviluppo, tra i filosofi di Oxford, di una scuola che ebbe un'influenza di rilievo nella storia della fisica. Il principale esponente di tale scuola fu Thomas Bradwardine (1295-1349), membro successivamente dei collegi di Balliol e Merton, poi confessore di Edoardo III e infine arcivescovo di Canterbury. Altri appartenenti alla scuola, come Guglielmo Heytesbury e Richard Swineshead, erano anch'essi membri di Merton; ragion per cui il gruppo è talvolta indicato col nome di «Mertoniani». Questi pensatori condivisero la tendenza a risolvere i problemi filosofici e teologici mediante metodi matematici, e per questo vengono anche chiamati «i *Calculatores* di Oxford», nome che deriva da un trattato di Swineshead intitolato *Liber calculationum* (1350).

Bradwardine pubblicò nel 1328 un'opera intitolata *De proportionibus velocitatum in motibus* («sulle proporzioni della velocità nei moti»), nella quale sviluppava una teoria sui rapporti numerici, da lui utilizzata per analizzare il modo in cui forze, resistenze e velocità stessero fra loro in correlazione nel moto. Questa teoria soppiantò rapidamente le leggi del moto aristoteliche, e non esercitò la sua influenza soltanto a Oxford, ma anche a Parigi, dove fu adottata da Nicola d'Oresme. Anche altri *Calculatores* redassero opere degne di rilievo per la filosofia naturale, impiegando però le proprie doti

matematiche piú nella soluzione di problemi logici e teologici che nelle ricerche di fisica. Le questioni relative ai *maxima et minima*, ad esempio, costituirono il germe per lo sviluppo del calcolo differenziale. All'inizio però esse sorsero per rispondere a problemi come: quali sono la durata minima e massima di tempo da spendersi pregando affinché il comandamento di pregare notte e giorno si possa considerare assolto? Il problema della misurazione delle qualità secondarie e non quantitative (come il caldo e il freddo) fu invece dapprima affrontato in riferimento alla questione dell'incremento della grazia nell'anima del fedele, e alle difficoltà implicate dalla misurazione del grado di beatitudine delle anime nel cielo.

Molti degli sviluppi che interessarono la fisica nacquero originariamente come soluzioni a particolari rompicapo di tipo logico, i cosiddetti *sophismata*. Si trattava di proposizioni dal contenuto ambiguo o talvolta paradossale, che venivano sottoposte agli studenti di logica come enigmi da risolvere – ed erano quindi risolte, o decise, dai maestri della facoltà delle Arti. Uno dei piú originali gruppi di *sophismata* fu elaborato intorno al 1328 da Richard Kilvington, il quale non era un mertoniano ma era comunque vicino ai *Calculatores*, in quanto apparteneva a un gruppo di ricerca istituito da Richard de Bury, vescovo di Durham e lord cancelliere. Kilvington non era neppure un matematico, ma ai suoi *sophismata* venne presto conferita una forma matematica da Heytesbury, nel suo *Regulae solvendi sophismata* (1335), un'opera in cui quest'ultimo elaborò la teoria dell'accelerazione uniforme.

Col Rinascimento i *sophismata* caddero in discredito, ma tornarono nuovamente in voga nel XX secolo. Quando la Francia era ormai una repubblica, Bertrand Russell indagò per esempio il valore di verità dell'enunciato «L'attuale re di Francia è calvo»: la sua ricerca mise capo a un'analisi logica delle descrizioni definite che si rivelò assai influente. Anche Kilvington aveva elaborato scenari analoghi per i suoi *sophismata*: ammettiamo, ad esempio, che Socrate sia bianco al massimo grado, e che Platone, il quale finora non era bianco, cominci a diventare bianco a partire da questo istante. Kilvington riflette sul valore di verità di «Socrate è piú bianco di quanto Platone comincia ad essere bianco». Una prima naturale reazione di fronte a questo enunciato sarebbe affermare che esso,

prima di essere vero o falso, è innanzitutto mal formulato. La strategia di Kilvington consiste invece nell'elencare pazientemente tutto ciò che si potrebbe intendere con esso, e nel corso dell'esposizione del problema (e di altre simili intricate questioni) egli compie un'analisi dei concetti di grado, rapporto e proporzione.

Il più anziano e autorevole dei *Calculatores*, Thomas Bradwardine, fu anche un teologo di grande peso. Egli fu il maggior esponente di un'altra tendenza che caratterizzò la Oxford del XIV secolo: la rinascita dell'agostinismo. Nel corso di tutto il Medioevo Agostino era naturalmente rimasto un'autorità da trattare con reverenza, e da citare non meno di Aristotele; ma i neo-agostiniani come Bradwardine e Richard FitzRalph, irlandese suo contemporaneo (cancelliere a Oxford nel 1333, e più tardi arcivescovo di Armagh), cominciarono a rivolgere maggior attenzione al contesto storico dell'opera di Agostino, interessandosi in larga misura ai suoi ultimi scritti contro i pelagiani. Bradwardine, nel suo imponente *De causa Dei*, presentò un'analisi di stampo agostiniano di questioni riguardanti fra l'altro la prescienza divina, le proposizioni sui futuri contingenti e la libertà umana.

John Wyclif.

Il più illustre esponente di questa rinascenza agostiniana fu John Wyclif (1330?-1384), il quale fu al contempo un portabandiera della reazione realista al nominalismo degli ockhamisti. Verso la metà del XIV secolo egli era di gran lunga la figura di maggior spicco nell'università oxoniense. La sua vita risulta scandita secondo un copione ricorrente nella storia di Oxford, tanto da ritrovarsi poi anche nelle biografie di John Wesley e John Henry Newman. A metà del XIV secolo – così come poi accadrà anche a metà del XVIII e del XIX secolo – l'evento più significativo della storia religiosa dell'università fu dunque la defezione di uno dei pupilli maggiormente apprezzati dall'establishment religioso²⁶.



7. Ritratto di John Wyclif in una miniatura boema del 1472.

Come Wesley e Newman, Wyclif era un astro nascente delle scuole oxoniensi: un uomo che spiccava tra i suoi contemporanei per l'erudizione e l'austerità della sua condotta di vita. Al pari degli altri due, Wyclif raccolse intorno a sé un gruppo di discepoli, e pareva destinato a dominare – grazie alla propria influenza

personale e alla propria reputazione – la vita intellettuale e pratica di quell'università. Anch'egli, come loro, imboccò però infine un sentiero dottrinale che lo avrebbe allontanato dai suoi alleati più prossimi in campo teologico, confermando i sospetti dei suoi detrattori. Esiliato da Oxford come Wesley e Newman, Wyclif proseguì altrove la sua missione religiosa, riservando soltanto qualche raro sguardo nostalgico alle guglie ormai lontane della sua dimora giovanile, e alle promesse che esse avevano rappresentato.

Wyclif giunse a Oxford intorno al 1350, e lì trascorse la sua vita prevalentemente insegnando, pregando e scrivendo, ancorché distratto di tanto in tanto da alcuni impegni pubblici (una volta gli venne affidata un'ambasciata; in un'altra occasione fu impiegato come consulente parlamentare). Tra il 1360, anno in cui fu master di Balliol, e il 1372, quando ottenne il grado dottorale, scrisse una *Summa* filosofica, il cui volume più importante è un trattato sugli universali destinato alla difesa del realismo contro i sofismi nominalisti. Nel periodo della maturità scrisse una *Summa* di teologia, un'opera che si apre con due libri di anodina ortodossia, procede attraverso diversi libri di ardita innovazione, sfocia in eresia aperta e si conclude con una sterile polemica. I volumi che la compongono coprono l'intera estensione della teologia medievale. Tre di essi si occupano di questioni inerenti alla legge e alla proprietà, avanzando due tesi controverse: secondo la prima i membri del clero, se malvagi, debbono essere espropriati; le seconda tesi afferma che anche i laici, se peccatori, non hanno alcun diritto al possesso di proprietà. Alcuni altri volumi, dedicati a temi quali la Chiesa, la monarchia e il papato, analizzano la struttura della gerarchia ecclesiastica e della società cristiana, condannando gli abusi e proponendo riforme. In una delle sue opere più tarde, rivolta al tema dell'eucarestia, Wyclif puntò dritto al cuore della spiritualità medievale presentando una nuova interpretazione della messa.

Una delle innovazioni più sorprendenti di Wyclif fu l'esortazione al comunismo, basata sulla sua teoria del *dominium* o possesso. Egli argomenta a favore di tale scelta nella maniera seguente. Per un verso, bisogna affermare che chi pecca non ha alcun diritto alla proprietà; è lecito infatti possedere qualcosa solo se la si utilizza in maniera retta – ma nessun peccatore può usare qualcosa in maniera

giusta, poiché ogni sua azione è peccaminosa. Per altro verso, l'essere in uno stato di grazia implica che, in quanto figli adottivi di Dio, si erediti l'intero suo regno: ma se ogni cristiano che vive nella grazia è signore di tutto, egli deve condividere la signoria con tutti gli altri cristiani che si trovano nel suo medesimo stato.

Tutti i beni di Dio devono essere in comune. Ciò è provato come segue. Ciascun uomo deve essere in grazia, e quando è in grazia egli è signore del mondo e di tutto ciò che esso contiene. Ogni uomo è signore dell'universo, e ciò non risulterebbe compatibile con la moltitudine degli uomini se essi non possedessero il mondo in comune. Quindi tutti i beni devono essere in comune.

Sorprendentemente, non sembra che gli scritti sul dominio, per quanto radicali, abbiano provocato a Wyclif tensioni con le autorità nel corso della sua vita. Anzi, le autorità secolari utilizzarono tali scritti per giustificare la tassazione del clero, ignorandone le implicazioni relative al mondo laico.

La crescente audacia delle speculazioni di Wyclif rese tuttavia la sua posizione a Oxford sempre meno sostenibile. Quando attaccò i papi, mettendone in discussione le rivendicazioni, poté trovare simpatizzanti persino tra gli alti prelati – correva infatti un'epoca in cui un deplorabile scisma stava lacerando in due parti la cristianità. Quando Wyclif predicò la povertà della Chiesa (godendo egli stesso di alcune prebende, in quanto prete secolare), molti laici e frati mendicanti guardarono con favore alle sue parole. Ma quando, nel 1379, egli attaccò la dottrina della transustanziazione – affermando che il pane e il vino durante la messa erano il corpo di Cristo soltanto al modo in cui la carta e l'inchiostro della Bibbia erano la parola di Dio – allora frati, nobili e vescovi gli si rivoltarono tutti contro. Fu condannato da un sinodo provinciale ed espulso da Oxford. Trascorse il resto della sua vita, libero ma ormai caduto in disgrazia, in una dimora di campagna a Lutterworth, nel Northamptonshire.

L'influsso esercitato da Wyclif dopo la morte fu maggiore di quello che ebbe mentre era ancora in vita. Nei secoli successivi i suoi seguaci inglesi, i lollardi, diffusero una traduzione della Bibbia in

lingua volgare che recava il suo nome. In che misura Wyclif abbia effettivamente collaborato alla traduzione è ancor oggi oggetto di discussione, ma è soprattutto a quella Bibbia, a torto o a ragione, che egli dovette la sua fama sino ai tempi recenti. Fuori dall'Inghilterra, in Boemia, la sua memoria venne rinverdita dai seguaci di Jan Hus. Nel 1415, una volta superato lo scisma col Concilio di Costanza, la Chiesa ufficiale mandò Hus al rogo come eretico, e condannò duecentosessanta proposizioni attribuite a Wyclif, il cui corpo fu riesumato e bruciato.

A causa del suo legame con la bibbia dei lollardi, e grazie agli attacchi sferrati tanto al dogma della transustanziazione quanto al papato, Wyclif è stato lodato dagli agiografi protestanti come la stella del mattino della Riforma. Eppure, le sue opere non sono state molto lette dai filosofi: i pensatori protestanti se ne sono tenuti lontani a causa del loro scolasticismo – da cui si riteneva che la Riforma ci avesse liberato una volta per tutte – mentre gli studiosi cattolici ritennero legittimo ignorare i testi di un eretico, preferendo a essi il genio di altri autori, santi eppure ancora in attesa di un'edizione critica delle loro opere. In anni recenti i filosofi che hanno preso in considerazione gli scritti di Wyclif sono tuttavia giunti a comprenderne l'importanza, ritenendolo un pensatore degno di far parte del trio di filosofi oxoniensi, accanto ai suoi due grandi predecessori. Da questo punto di vista, più che la stella del mattino della Riforma Wyclif costituisce piuttosto la stella della sera della scolastica.

Oltre Parigi e Oxford.

La carriera di Wyclif coincise con un periodo di crescente isolamento di Oxford dal resto d'Europa. Mentre Scoto e Ockham erano entrambi ben noti anche a Parigi, oltre che a Oxford, e trascorsero tutti e due lunghi periodi sul continente, Wyclif rimase sempre in Inghilterra, eccetto che per un unico, breve soggiorno all'estero. Il latino continuava a essere usato come lingua di comunicazione accademica, ma la letteratura volgare cominciò a fiorire in tutte le nazioni europee, cosicché la lingua in uso nelle università non era più l'idioma dei migliori scrittori contemporanei di Wyclif – quali furono Chaucer e Langland. La guerra dei Cent'anni tra Inghilterra e Francia frappose quindi una barriera tra

Oxford e Parigi: le due università imboccarono strade separate, impoverendosi entrambe.

Alla fine del XIV secolo, tuttavia, nuove università stavano sbocciando in varie parti d'Europa. Nel 1347 a Praga fu fondata l'Università Carolina, e già nel 1402 i dibattiti tra ockhamisti e wycliffiti che animavano le scuole praguesi avevano risonanza in tutta Europa. L'università di Heidelberg fu fondata con una bolla papale nel 1385, ed ebbe come primo rettore un ex rettore parigino, Marsilio di Inghen. Nel 1399 l'università di Padova ottenne i suoi primi edifici, mentre nel 1400 fu istituita a Cracovia l'Università degli Jagelloni. Saint Andrews, la più antica università scozzese, fu fondata nel 1410 – in un periodo in cui Scozia e Inghilterra, a causa dello scisma, erano fedeli a due papi diversi. La prima università dei Paesi Bassi fu fondata invece a Lovanio nel 1425.

Si sviluppò così una nuova rete internazionale di università, la quale andò a sostituire il legame che aveva unito Parigi e Oxford. Nei decenni intorno al 1500, per esempio, un gruppo di studiosi scozzesi, la cui figura di spicco era John Major o Mair – il quale più tardi sarà a capo dell'università di Glasgow – studiarono insieme all'università di Parigi. Essi apportarono significativi contributi alla logica e alla teoria della conoscenza, al punto che uno studioso non ha esitato di recente a paragonare queste figure ai protagonisti dell'Illuminismo scozzese del XVIII secolo²⁷.

Contemporaneamente, fuori dalle università, si praticava un genere completamente diverso di filosofia. Il divario tra i due stili filosofici sarà destinato ad avere profonde conseguenze di lungo periodo sul mondo non accademico. A Parigi, nei primi anni del XIV secolo, mentre Duns Scoto faceva lezione, teneva il proprio corso anche un altro geniale filosofo: il domenicano tedesco Meister Eckhart (1260-1328 circa). Eckhart continuò ad accrescere la propria reputazione come predicatore e lettore presso l'Università di Colonia: se Scoto può essere considerato come il primo protagonista della tradizione filosofica analitica del XIV secolo, Eckhart può essere visto come il padre fondatore di una tradizione alternativa: la mistica.

Gli scritti devozionali dei pensatori appartenenti a questa tradizione – come la *Devotio moderna* degli allievi di Eckhart Giovanni Taulero

ed Enrico Suso – non fanno parte in senso proprio della storia della filosofia. Ciò che però interessa gli storici della filosofia è l'atteggiamento anti-intellettualistico che venne associandosi a quella scuola. Un olandese di nome Geert Groote (1340-1384) fondò a Deventer una pia associazione chiamata «Fratelli della vita comune». Le regole che Groote stabilì per la confraternita contenevano un attacco all'intero sistema accademico. Solo un libertino poteva essere felice in un'università, si affermava: le dispute e i gradi accademici non servivano ad altro che ad alimentare la vanagloria.

Dalla fratellanza di Deventer nacque una nuova congregazione di canonici regolari, con base a Windesheim. Il più noto dei canonici di Windesheim è Tommaso da Kempis, che fu probabilmente l'autore della *Imitazione di Cristo*, uno dei classici più noti della devozione cristiana, scritto nel periodo della condanna postuma di Wyclif. Quest'opera contiene una fiera denuncia della filosofia e della teologia scolastiche.

Che cosa ti serve disputare intorno ai profondi misteri della Trinità, se poi ti manca l'umiltà, senza la quale non riesci gradito alla Trinità? [...] Preferisco sentire la compunzione, che conoscerne la definizione.[...] «Vanità delle vanità e tutto è vanità», tranne l'amare Iddio e servire Lui solo. [...] «Non levarti in superbia»; confessa piuttosto la tua ignoranza (*Imitatio Christi*, cap. i).

La tradizione di Deventer e Windesheim prosperò fino al XVI secolo, e rappresentò una delle forze che contribuirono, in quel secolo, alla svalutazione della scolastica. Il giovane Erasmo studiò in una scuola dei fratelli della vita comune, e fu per un periodo un canonico, seppur riluttante, della congregazione di Windesheim. Anche Lutero subì l'influsso di questo anti-intellettualismo mistico, il quale alimentò i suoi attacchi all'aristotelismo medievale.

Nel XV secolo ci fu tuttavia una personalità che si collocò a cavallo tra le due tradizioni – quella scettico-analitica e quella misticofideista: si tratta di Niccolò Cusano (1401-1464). Nato a Cusa, sulla Mosella, nei pressi di Coblenza, fu anch'egli allievo della comunità di Deventer, e in seguito studente a Heidelberg e Padova.

Prese parte come delegato al Concilio di Basilea nel 1432 – evento che segnò l’apice dell’affermazione dell’autorità dei concili generali contro la supremazia ecclesiastica del papa. Più tardi Cusano aderì al partito filopapista, divenendo diplomatico al servizio del pontefice Eugenio IV. Ordinato cardinale nel 1448, fu legato pontificio in Germania nel 1451-2. Morì a Todi, in Umbria, nel 1464.

Niccolò fu un uomo pio e caritatevole, zelante riformatore della Chiesa e devoto sostenitore dell’ecumenismo. La sua vita si caratterizza per l’impegno profuso in continui sforzi di riconciliazione: nell’ambito dell’obbedienza romana, tra conciliaristi e papisti; ma anche tra la Chiesa latina e quella greca; tra la teologia mistica e quella scolastica; nonché tra il pensiero cristiano e quello pagano. Sostenne che i nomi utilizzati da ebrei, greci, latini, turchi e saraceni per indicare Dio erano tutti equivalenti fra loro, e si potevano riconciliare nel tetragramma biblico, il quale era il nome che Dio stesso aveva rivelato (*Sermo* 1. 6. 14).

Come i *Calculatores* di Oxford, Niccolò scrisse anche di argomenti matematici, ma la sua opera più conosciuta – nonché la prima – è il *De docta ignorantia* del 1440. L’idea principale in essa contenuta è quella secondo cui Dio è la *coincidentia oppositorum*, ovvero sintesi somma e infinita degli opposti. Ogniquale volta attribuiamo a Dio un predicato, possiamo altrettanto propriamente attribuirgli anche il predicato opposto. Se Dio è l’essere più grande, allora è anche il più piccolo; egli è sia massimo sia minimo, poiché non c’è niente di più grande di lui, ma allo stesso tempo egli è privo di dimensioni e di volume. Il fatto che gli opposti giungano a coincidere in Dio è la riprova di come sia impossibile per noi averne una qualsiasi conoscenza reale. I tentativi razionali di indagare le verità ultime somigliano a un poligono inscritto in un cerchio: per quanti lati possiamo aggiungere al poligono, e per quanto esso possa così approssimarsi alla circonferenza, quello non coinciderà mai con questa²⁸.

Il platonismo rinascimentale.

Niccolò Cusano viene spesso descritto come una figura di transizione tra il Medioevo e il Rinascimento. La stesura del *De docta ignorantia* coincise in effetti con uno degli eventi che stanno

alle origini del Rinascimento: il Concilio di Firenze del 1439. L'impero bizantino di Costantinopoli, minacciato dalla travolgente forza militare dei turchi ottomani, chiese l'aiuto dei cristiani d'Occidente. Il papa, il veneziano Eugenio IV, pose come condizione per l'organizzazione di una crociata il raggiungimento dell'unità teologica; fu così che l'imperatore bizantino Giovanni VIII e il patriarca di Costantinopoli presero parte a un concilio che si tenne a Firenze e Ferrara, al fine di riunire la Chiesa greca e quella latina. La loro presenza a Firenze è stata immortalata da Benozzo Gozzoli negli affreschi realizzati a Palazzo Medici Riccardi sul tema dell'adorazione dei Magi: in essi ritroviamo ritratti i principali partecipanti. L'unione tra le Chiese – proclamata nel 1439 dal decreto *Laetentur caeli* –, alla quale aderirono il papa, l'imperatore e il patriarca, ebbe vita breve, al pari di quella che l'aveva preceduta nel 1274. Gli effetti di quel concilio sulla storia della filosofia erano però destinati a rivelarsi ben più duraturi.

All'epoca Firenze era già la culla di una riscoperta della cultura classica antica: l'«umanesimo» – un termine da intendersi non già nel senso di un interesse per la specie umana, bensì in quello di una dedizione per le *humanae litterae*, cioè il patrimonio letterario della classicità. Una delle prime manifestazioni di questa nuova temperie culturale assunse la forma dell'ammirazione per lo stile degli autori latini classici; ciò portò a un parallelo distacco dal latino scolastico, cui si cominciò a guardare con una certa repulsione. Leonardo Bruni, alto funzionario statale fiorentino durante gli anni Trenta del Quattrocento, ritradusse importanti testi aristotelici in un latino più elegante. Assieme al bisogno di nuove traduzioni dei classici greci, molti uomini di cultura avvertirono la necessità di apprendere direttamente la lingua greca, in modo da poter leggere Platone, Aristotele e gli altri pensatori antichi nel loro idioma originale. Fu così che, a partire dal 1396, a Firenze venne insegnato con regolarità il greco – anche se ciò era prerogativa di pochi privilegiati.

La presenza di studiosi orientali al Concilio di Firenze diede uno stimolo a questo movimento. Tra coloro che si recarono al concilio vi erano Giorgio Gemisto Pletone (1360-1452), eminente platonico, il suo allievo Bessarione (1403-1472) e l'aristotelico Giorgio di Trebisonda (1395-1484). Di questi tre solo Pletone, oppositore

dell'unione delle Chiese, fece ritorno in Grecia dopo la chiusura del concilio. Gli altri rimasero a Roma: Giorgio come segretario papale, Bessarione come cardinale.

Durante il concilio, Pletone tenne lezioni in cui confrontava i meriti di Platone a quelli di Aristotele. I filosofi latini, affermò, sopravvalutavano oltremodo lo Stagirita, rispetto al quale Platone era di gran lunga da preferirsi: Platone credeva in un Dio creatore, non solo in un primo motore, e difendeva inoltre l'autentica immortalità dell'anima. Aristotele invece sbagliava sia riguardo alle idee, sia nel considerare la virtù come medietà, sia infine nel far coincidere la felicità con la contemplazione.

L'attacco di Pletone suscitò diverse repliche, tanto da parte greca quanto da parte latina. Tra di esse vi fu quella di Giorgio Scolario, ammiratore di Tommaso e, almeno a Firenze, fautore dell'unione – in seguito, deluso, mutò infatti atteggiamento, facendo ritorno a Costantinopoli, dove infine divenne patriarca. Contro coloro che esaltavano Platone, Scolario scrisse nel 1445 una *Difesa di Aristotele*. Nonostante Aristotele sostenesse che il mondo era eterno, afferma Giorgio, egli riteneva che Dio ne fosse la causa efficiente; Aristotele credeva inoltre che l'anima umana fosse immortale e indistruttibile. In definitiva, conclude Scolario, lo Stagirita fu un filosofo molto più perspicace e sistematico di Platone. Scolario pensava (probabilmente a ragione) che Pletone non fosse affatto cristiano, bensì un pagano neoplatonico, e dopo la morte di quest'ultimo riuscì a ottenere che le sue opere venissero bruciate pubblicamente.

Un'irruente difesa di Aristotele fu assunta poi da Giorgio di Trebisonda, che in quel periodo stava traducendo per papa Niccolò V alcune opere di Platone e di Aristotele, assieme agli scritti di molti Padri della Chiesa greci. Il suo *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* (1458) fa del primo un eroe cristiano, dipingendo il secondo come un eretico lestofante. Giorgio sostiene che Aristotele credeva nella creazione dal nulla, nella provvidenza divina e nella Trinità delle persone divine; Platone invece propugnava dottrine abiette quali la bellezza della pederastia e la trasmigrazione delle anime negli animali – raccomandando inoltre alle persone di entrambi i sessi di praticare gli esercizi ginnici tutti assieme, nudi. La devozione nei confronti di Platone aveva portato

la Chiesa greca all'eresia e allo scisma, mentre l'aristotelismo latino era riuscito a fondere filosofia e ortodossia. Solo gli studiosi piú interessati allo stile che al contenuto potevano preferire Platone ad Aristotele.

Il dibattito vide a questo punto l'entrata in scena di due cardinali, entrambi mossi dall'intento di rovesciare questo squilibrio. Il primo fu Niccolò Cusano, per il quale Giorgio aveva tradotto il *Parmenide* di Platone. Cusano scrisse un dialogo intitolato *De non aliud* («Il non altro»), in cui sottolineò i limiti sia della logica aristotelica sia della metafisica platonica, sforzandosi di mettere a fuoco il contributo di entrambe alla conoscenza di Dio, ovvero il divino Non-Altro. La seconda replica venne da Bessarione, il quale scrisse un trattato piú sobrio e circostanziato, pubblicato sia in greco sia in latino, il cui titolo è *Contro il calunniatore di Platone*. In esso Bessarione metteva in evidenza il fatto che molti santi cristiani erano stati ammiratori di Platone, osservando poi come né Platone né Aristotele concordassero pienamente con la dottrina cristiana. Egli sostenne che i punti di conflitto tra i due filosofi erano pochi: le somiglianze tra Platone e Aristotele erano pari a quelle tra Aristotele e il cristianesimo stesso.

Aristotele, affermò Bessarione, non credeva – con buona pace di Giorgio di Trebisonda – che Dio avesse creato liberamente il mondo traendolo dal nulla, ed era inoltre molto piú distante di Platone dalla credenza cristiana nella divina provvidenza. Lo Stagirita, inoltre, non aveva affatto dimostrato che le anime umane erano immortali, mentre il modo in cui spiegava la formazione dei concetti – mediante l'influsso dell'intelletto agente – risultava assai prossimo alla teoria platonica del legame dell'uomo con le idee attraverso la reminiscenza. Bessarione contrappose alle citazioni dei passi licenziosi dei dialoghi fatte da Giorgio citazioni di altri brani, nei quali Platone esorta alla continenza e alla virtù. Sia Platone sia Aristotele furono pensatori straordinari, afferma Bessarione, inviati dalla provvidenza per guidare gli uomini alla medesima verità, seppur attraverso cammini differenti. L'antropologia platonica, sostiene Bessarione, somiglia piú alla rappresentazione di come la vita sarebbe stata senza peccato originale; Aristotele ci dà invece una visione maggiormente realistica dell'umanità dopo la caduta.

Intorno al 1460 Platone fu universalmente accettato come autore consono agli studi degli eruditi cattolici d'Occidente. La caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi, avvenuta nel 1453, ebbe come conseguenza l'afflusso in Occidente di molti esuli, i quali portarono con sé oltre alla propria conoscenza del greco classico anche preziosi manoscritti di autori antichi. Essi furono accolti sia a Roma che a Firenze. Cosimo de' Medici incaricò il suo filosofo di corte, Marsilio Ficino, di tradurre tutte le opere di Platone; un'impresa che fu portata a termine intorno al 1469, quando il nipote di Cosimo, Lorenzo il Magnifico, passò alla guida della potente casata. Lorenzo raccolse manoscritti greci nella sua nuova Biblioteca Laurenziana, mentre papa Niccolò V e i suoi successori fecero lo stesso nella Biblioteca Vaticana, appena rifondata.

A Careggi, vicino a Firenze, Marsilio Ficino radunò un gruppo di facoltosi allievi dediti allo studio di Platone, che chiamò sua «Accademia». Oltre a Platone, Ficino tradusse anche opere di Proclo, di Plotino, e il *Corpus hermeticum*, una raccolta di antichi scritti astrologici e alchemici. Scrisse commenti ai quattro maggiori dialoghi di Platone e alle *Enneadi* plotiniane; redasse inoltre egli stesso una serie di brevi trattati e un'opera maggiore, la *Theologia platonica* (1474), in cui espose la propria visione di stampo neoplatonico sull'anima, le sue origini e il suo destino. L'obiettivo di Ficino era l'unione della componente platonica presente nella tradizione scolastica con una comprensione storica e letteraria delle sue radici, che affondavano nell'antichità. Ficino considerava la tradizione del platonismo pagano come già di per sé divinamente ispirata, e credeva che inglobarla nel corpus degli insegnamenti teologici fosse essenziale, soprattutto affinché la religione cristiana potesse essere accettata dalla nuova *intelligenza* umanista. Egli fece così coincidere la carità di cui san Paolo parla nella *Prima lettera ai Corinzi* con l'eros del *Fedro*, e identificò il Dio cristiano con l'idea del Bene della *Repubblica*.

Il più eminente membro del gruppo di platonici raccolti intorno a Ficino era Giovanni Pico dei conti della Mirandola (1463-1494). Profondo conoscitore della lingua latina e di quella greca, durante l'adolescenza Pico aveva appreso il greco e l'ebraico, studiando approfonditamente, oltre al corpus ermetico, anche la cabala ebraica. Pico desiderava unire il pensiero greco, ebraico, islamico e

cristiano in una grande sintesi eclettica di stampo platonico. Formulò questo proposito in novecento tesi, invitando gli studiosi a discuterne con lui in una disputa pubblica da tenersi a Roma nel 1487. Papa Innocenzo VIII vietò la disputa e nominò una commissione che valutasse il pericolo per l'ortodossia costituito da quelle tesi. Tra le proposizioni condannate come eretiche vi era quella secondo cui «Non vi è scienza che ci dia maggiori certezze della divinità di Cristo della magia e della cabala».

L'orazione che Pico preparò come introduzione alla disputa – e che non fu quindi mai pronunciata – si intitola *La dignità dell'uomo*. In essa egli descrive la creazione, rifacendosi in egual misura tanto alla *Genesi* biblica quanto al *Timeo* platonico, e immagina Dio che si rivolge all'essere umano appena creato con le seguenti parole:

La natura degli altri [esseri] è contenuta entro le leggi da me prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine (*De hominis*, p. 5)²⁹.

Pico reputa l'uomo, alla nascita, come un essere totipotente, contenente i semi di molte forme di vita. A seconda del seme coltivato, l'uomo può diventare un vegetale, un bruto, uno spirito razionale oppure un figlio di Dio. Egli è capace persino di ritirarsi in se stesso fino a raggiungere l'unione con Dio in una solitudine fatta di oscurità.

Lo scopo costante che Pico si prefigge in questi scritti è l'esaltazione della grandezza e della capacità insite nella natura umana. A questo fine egli difende anche l'uso dell'alchimia e dei riti simbolici: si trattava ai suoi occhi di magia lecita, da distinguere accuratamente dalla magia nera, la quale invece invocava l'aiuto dei demoni. Non

si doveva però credere in tutte le affermazioni scientifiche fatte dagli antichi. Pico scrisse dodici libri contro l'astrologia, nei quali sostenne che i corpi celesti potevano influire sui corpi umani, ma non sulle menti degli uomini, aggiungendo che a nessuno era dato conoscere sufficientemente bene il movimento e gli effetti delle stelle così da poterne formulare oroscopi. Bisognava opporsi all'astrologia, poiché il determinismo da essa propugnato rappresentava un limite alla libertà umana; la magia bianca invece andava praticata, poiché rendeva l'uomo «principe e signore» della creazione.

La celebrazione fatta da Pico della dignità umana può essere vista come un'anticipazione dell'elogio pronunciato da Amleto:

Quale opera d'arte è un uomo, come nobile per la sua ragione, come infinito nelle sue facoltà, nella forma e nel movimento, come preciso e ammirevole, nell'azione, come simile a un angelo, nell'intendimento, come simile a un dio: la bellezza del mondo; il paragone degli animali (*Amleto*, atto II, sc. 2)³⁰.

Malgrado le sue vedute non ortodosse e l'attrito con le autorità ecclesiastiche, Pico fu molto ammirato da san Tommaso Moro, che da giovane ne scrisse una biografia: egli guardava a Pico come a un modello di pietà per l'uomo laico. Pico, in effetti, conobbe una fine devota. Dopo la cacciata dei Medici da Firenze, quando Savonarola trasformò la città in una repubblica religiosa, egli divenne uno dei suoi seguaci, e pensò di farsi frate. Morì però all'età di trentuno anni, prima di poter portare a compimento il suo proposito. Alla morte, stava lavorando a un volume in cui era intento a riconciliare la metafisica aristotelica e quella platonica.

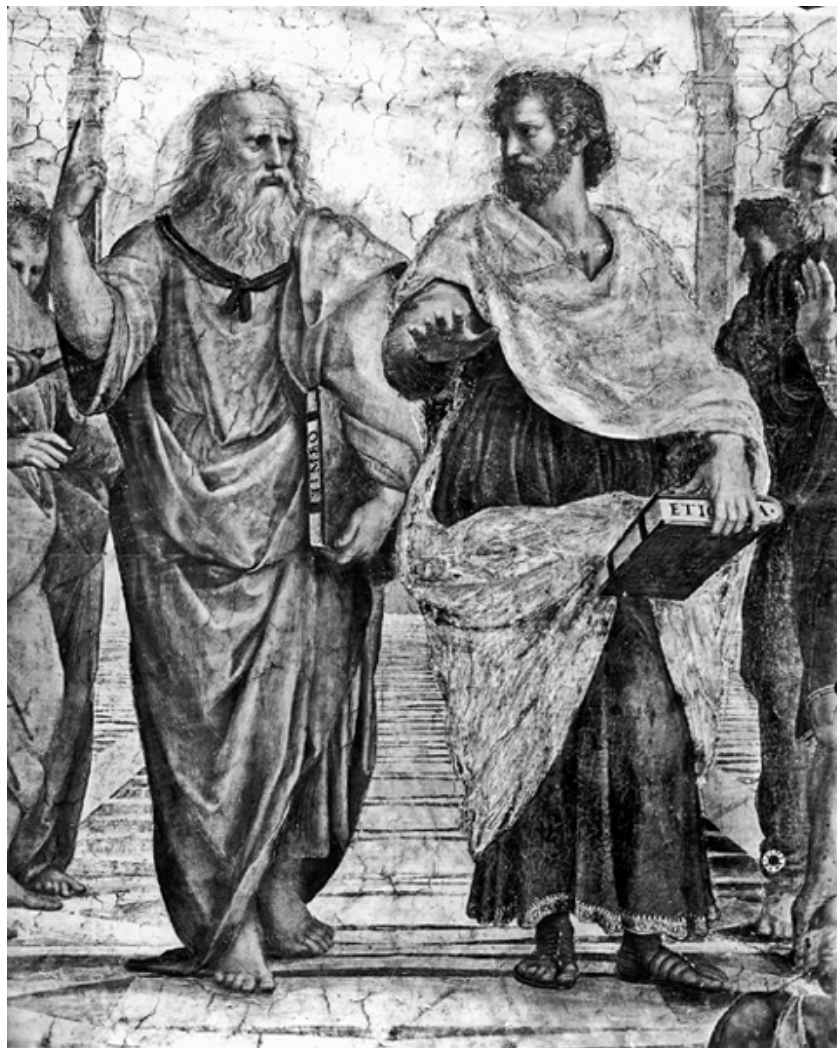
L'aristotelismo rinascimentale.

Negli anni Novanta del Quattrocento, mentre i platonici andavano assumendo un atteggiamento irenico nei confronti di Aristotele, a Padova era in corso una vigorosa rinascita dell'aristotelismo. Tale ripresa assunse due forme: una averroista e una tomista. Nel 1486 l'ordine domenicano aveva sostituito nelle proprie scuole le *Sentenze* di Pietro Lombardo con la *Summa theologia* di san Tommaso,

facendo di quest'ultima il testo di base delle lezioni – e dando così inizio alla rivalutazione rinascimentale di Tommaso. A Padova fu però la fazione averroista a risultare in un primo momento predominante. I due docenti principali, Nicoletto Vernia (morto nel 1499) e il suo allievo Agostino Nifo (1473-1538), curarono entrambi delle edizioni dei commenti di Averroè, e sostennero la dottrina averroista di un unico intelletto immortale comune a tutti gli esseri umani. Nel 1491 giunse però a Padova uno dei più grandi tomisti di tutti i tempi, il domenicano Tommaso De Vio, noto come il Caetano (o Gaetano) – nome derivante da Gaeta, la città in cui nacque e di cui in seguito sarebbe divenuto vescovo.

Il Caetano commentò diverse opere di Aristotele, incluso il *De anima*, ma è oggi più celebre per la serie dei suoi commenti a san Tommaso, inaugurata da quello al *De ente et essentia* – composto a Padova intorno al 1490 – e che comprende un commento all'intera *Summa theologiae*. Sebbene non siano sempre di facile lettura, questi commenti sono tenuti in altissima considerazione dai tomisti della nostra epoca. Particolarmente influente fu inoltre un piccolo opuscolo sull'analogia, nel quale il Caetano sistematizzò, classificandoli, i differenti tipi di analogia menzionati in vari passi delle opere di Aristotele e san Tommaso. Tra il 1495 e il 1497 egli ottenne la cattedra di metafisica tomista a Padova³¹. Sebbene in generale fosse un commentatore in linea con le posizioni di Tommaso, il Caetano non mostrava alcun timore nel dissentire dall'Aquinate circa alcune tesi particolari. Giunse così a ritenere che Aristotele non sostenesse l'immortalità individuale, affermando che tale immortalità non poteva essere conosciuta per mezzo della sola ragione naturale³².

Queste erano anche le posizioni di un colto ed erudito studioso affermatosi a capo degli aristotelici padovani, Pietro Pomponazzi. Pomponazzi era l'autore del *De immortalitate animae*, opera in cui sosteneva che se si prendeva sul serio la dottrina aristotelica secondo cui l'anima umana era la forma del corpo, risultava impossibile credere che essa sopravvivesse alla morte³³. Pomponazzi si considerava un cristiano, e come tale era disposto ad accettare l'immortalità dell'anima come un articolo di fede. Presto però si ritrovò, assieme ai suoi colleghi padovani, oggetto dell'ostilità ecclesiastica.



8. Raffaello Sanzio, *Platone e Aristotele*, affresco, 1510 circa, particolare dalla *Scuola di Atene*.

Raffaello rappresenta Platone e Aristotele che, in reciproco accordo, suddividono l'impero della filosofia in due regni distinti.

Nel 1512 Giulio II, detto «il papa guerriero», sfiancato dal conflitto e sofferente in salute, convocò un concilio generale in Laterano, allo scopo di promuovere il rinnovamento della Chiesa, la cui riforma ormai era riconosciuta da tutti come una necessità urgente. Poco

dopo la convocazione del concilio Giulio morì, e al soglio pontificio gli successe papa Leone X, della famiglia dei Medici. Leone mostrò scarso entusiasmo per la riforma, cosicché il concilio non produsse grandi risultati dal punto di vista pratico – eccetto un utile decreto in cui si dichiarava che coloro che gestivano i monti di pietà (ossia i banchi dei pegni) non si macchiavano necessariamente del peccato di usura. Alcuni abusi del clero furono ufficialmente proibiti, ma i decreti rimasero lettera morta, almeno fino a quando Lutero non tornò a sollevare molte di queste problematiche nella sua lotta contro il papato. Nel frattempo, papa Leone trovò utile spostare l'attenzione del concilio su questioni meno imbarazzanti, quelle filosofiche, quali le dottrine padovane concernenti l'immortalità.

Una bolla emanata nel dicembre del 1513 lamentava che il diavolo avesse recentemente seminato un pernicioso errore nel campo del Signore, ossia la credenza che l'anima razionale fosse mortale e unica in tutti gli uomini, e denunciava il fatto che alcuni filosofi imprudenti avevano avventatamente sostenuto la verità di tale affermazione «almeno per la filosofia». La bolla proclamava invece che l'anima era, per sé ed essenzialmente, la forma del corpo umano; che era immortale e moltiplicata per la moltitudine dei corpi, nei quali essa era infusa da Dio. Inoltre, poiché il vero non poteva contraddire il vero, ogni asserzione contraria alla verità rivelata veniva condannata come eretica.

L'immortalità dell'anima era una componente essenziale della dottrina cristiana da molti secoli, ed era già stata accordata con l'ilomorfismo aristotelico nel Concilio di Vienne del 1311. Vi sono tuttavia due elementi degni di nota nella dichiarazione del Concilio Lateranense: in primo luogo, l'insistenza sul rapporto che lega verità rivelata e verità filosofica, e in secondo luogo, l'affermazione secondo cui l'immortalità dell'anima non è soltanto vera, ma anche dimostrabile con la ragione. La Chiesa stava per la prima volta dettando legge non solo riguardo alla verità religiosa, ma anche riguardo a una teoria religiosa della conoscenza. Tale decreto, come i precedenti decreti di stampo riformatore, sembra abbia avuto un effetto pratico piuttosto scarso. Un paio di anni più tardi, Pomponazzi pubblicò il suo trattato sull'anima: esso si apriva e si concludeva con professioni di fede e di venerazione per la Santa Sede, ma il succo dell'opera risiedeva in una sfilza di argomenti

contro la tesi dell'immortalità personale.

Mentre il Concilio Lateranense si riuniva, Raffaello dipingeva in Vaticano (prima per papa Giulio II, poi per papa Leone X) la Stanza della Segnatura, sulle cui pareti e soffitti sono rappresentate quattro discipline: teologia, legge, filosofia e poesia. L'affresco *La scuola di Atene* contiene alcune delle più soavi rappresentazioni di filosofi e di soggetti filosofici di tutta la storia dell'arte. Alla riconciliazione tra Platone e Aristotele vengono in esso conferiti colore e forma spaziale. I due filosofi, uno a fianco all'altro, presiedono una fulgida corte di pensatori greci e arabi. Platone, abbigliato coi colori degli elementi volatili di aria e fuoco, solleva l'indice nella direzione del cielo; Aristotele, vestito con il blu dell'acqua e il verde della terra, poggia saldamente i piedi al suolo. I due risultano così riconciliati, nella visione di Raffaello, in quanto sono loro assegnate due distinte sfere d'influenza. Aristotele, sotto l'egida di Minerva, si trova accanto alla parete raffigurante la legge, e domina un gruppo di filosofi naturali e filosofi morali. Platone, sotto il patrocinio di Apollo, è collocato al di sopra di una schiera di matematici e metafisici. Sorprende forse che a colui il quale aveva bandito i poeti dalla sua *Repubblica* venga affidato un posto accanto alla parete dedicata alla poesia, dominata da Omero. Di fronte, dall'altro lato della stanza, vi è la *Disputa del Sacramento*, dove siedono i grandi filosofi cristiani: Agostino, Bonaventura e Tommaso. L'intera opera appare come il capolavoro di un genio riconciliatore, intento a riunire due verità che – come in quel momento andavano proclamando i padri conciliari lateranensi – nessun uomo doveva separare.

¹ Per una descrizione più dettagliata degli insegnamenti di Bonaventura in merito alla relazione tra fede e ragione si veda *infra*, cap. IV.

² La mia esposizione della vita di Tommaso deve molto al libro di J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work*, Blackwell, Oxford 1974 [trad. it. *Tommaso d'Aquino: vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988] e a quello di J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington 1996, vol. I [trad. it. *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994].

³ La concezione che Tommaso ha della mente umana è esposta in dettaglio nel cap. VII di questo libro.

⁴ La dottrina etica di Tommaso è esposta in dettaglio nel cap. VIII.

⁵ Cfr. *Prima lettera ai Corinzi*, 13.13 [N.d.T.].

⁶ B. RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale* (1945), trad. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1983, p. 445 [N.d.T.].

⁷ Questo punto è stato adeguatamente sottolineato da Eleonore Stump nel suo *Aquinas*, Routledge, London 2003, p. 35.

⁸ Vedi *infra*, cap. VI [N.d.T.].

⁹ Cfr. DANTE, *Paradiso* X, VV. 133-138 [N.d.T.].

¹⁰ La presente esposizione della vita di Scoto deve molto a uno studio dettagliato, e purtroppo non ancora pubblicato, di Antoon Vos.

¹¹ Uno scontro, questo, divenuto famoso grazie alla descrizione dantesca del trattamento oltraggioso che ad Anagni il re riservò a Bonifacio (cfr. *Purgatorio* XX, VV. 85-90).

¹² «Scotia me genuit | Anglia me suscepit | Gallia me docuit | Colonia me tenet» [N.d.T.].

¹³ Dal 1999 le opere filosofiche di Scoto sono in corso di pubblicazione, in un'edizione critica curata da un gruppo di editori attivi dapprima a Saint Bonaventure (N.Y.), e in seguito alla Catholic University of America di Washington (D.C.).

¹⁴ Di questa edizione critica sono apparsi tra il 1950 e il 2001 sette volumi, che completano il commento alle *Sentenze I-II*. Per l'*Ordinatio III* e *IV* gli studiosi ancora si affidano all'*Opus oxoniense* nella versione Wadding. [La commissione scotista sta peraltro proseguendo il proprio lavoro editoriale, il quale ha portato nel frattempo alla pubblicazione di alcune delle opere qui menzionate].

¹⁵ Per una discussione della teoria dell'univocità di Scoto vedi *infra*, cap. III.

16 La metafisica di Scoto è trattata maggiormente in dettaglio più avanti, nel cap. VI.

17 La discussione della teologia naturale di Scoto è contenuta più avanti, nel cap. IX.

18 Vedi N. LEWIS, *Space and Time*, in CCDS.

19 Per una discussione della filosofia della mente di Scoto vedi *infra*, cap. VII.

20 «Of reality the rarest-veined unraveller; a not | rivalled insight, be rival Italy or Greece»; trad. it. in g. m. hopkins, *Poesie e prose scelte*, a cura di A. Guidi, Guanda, Parma 1987 [N.d.T.].

21 «Each mortal thing does one thing and the same: | Deals out that being indoors each one dwells; | Selves – goes itself; *myself* it speaks and spells, | Crying *What I do is me: for that I came*»; trad. it. *ibid.* [N.d.T.].

22 Alla partenza prematura di Ockham da Oxford, senza avervi conseguito il dottorato, potrebbe doversi il suo soprannome medievale, *venerabilis inceptor* («venerabile iniziatore»). Questa parrebbe una spiegazione più verosimile rispetto all'altra, alternativa, secondo cui Ockham era considerato un innovatore ammirabile. In ogni caso l'appellativo rappresenta un complicato gioco di parole, dacché *incept* era, nel gergo medievale, il termine per indicare colui che stava conseguendo il dottorato – cosa che Ockham non fece mai. L'altro soprannome, «Dottore invincibile», necessita invece di minori chiarificazioni.

23 Il nominalismo di Ockham è discusso più avanti, nel cap. III.

24 Per una discussione della teoria della conoscenza di Ockham vedi *infra*, cap. IV.

25 Vedi *infra*, cap. III.

26 Vedi R. A. KNOX, *Enthusiasm*, Oxford University Press, Oxford 1948, p. 66 [trad. it. *Illuminati e carismatici*, il Mulino, Bologna 1970, p. 159].

²⁷ Si veda A. BROADIE, *The Circle of John Mair*, Oxford University Press, Oxford 1985; e id., *Notion and Object*, Oxford University Press, Oxford 1989.

²⁸ La teologia di Cusano viene presa in esame piú avanti, nel cap. IX.

²⁹ Cfr. E. CASSIRER e altri, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago University Press, Chicago 1959, p. 225.

³⁰ W. SHAKESPEARE, *Amleto*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1993, p. 695 [N.d.T.].

³¹ A Padova era stata istituita anche una cattedra di scotismo, tenuta a quel tempo dal francescano Antonio Trombetta.

³² Il Caetano fu convocato a Roma nel 1501; divenne in seguito generale dell'ordine domenicano, poi cardinale e infine legato papale in Germania. Investito di quest'ultima carica, ebbe un famoso dibattito con Lutero ad Augusta, nel 1518.

³³ Le argomentazioni addotte a questo proposito da Pomponazzi sono esposte piú in dettaglio nel cap. VII, *infra*.

Capitolo terzo

Logica e linguaggio

Agostino: il linguaggio.

Nella parte delle *Confessioni* in cui ripercorre la propria infanzia, Agostino descrive l'apprendimento del linguaggio. Un passo di tale descrizione è divenuto particolarmente famoso:

Quando i circostanti chiamavano con un certo nome un certo oggetto e si accostavano all'oggetto designato, io li osservavo e m'imprimevo nella mente il fatto che, volendo designare quell'oggetto, lo chiamavano con quel suono. Che quella fosse la loro intenzione, lo arguivo dal movimento del corpo, linguaggio, per così dire, comune di natura a tutte le genti e parlato col volto, con i cenni degli occhi, con i gesti degli arti e con quelle emissioni di voce, che rivelano la condizione dell'animo cupido, pago, ostile o avverso. Così le parole che ricorrevano sempre a un dato posto nella varietà delle frasi, e che udivo di frequente, riuscivo gradatamente a capire quali oggetti designassero, finché io pure cominciavo a usarle, dopo aver piegato la bocca ai loro suoni, per esprimere i miei desideri (*Conf.* I. 8.13).

Wittgenstein ha posto questo passo all'inizio delle sue *Ricerche filosofiche*¹, affidandogli il compito di rappresentare una certa visione del linguaggio, fondamentalmente errata: si tratta di quella concezione che pone alla base del linguaggio il nominare, e crede che il significato di una cosa sia l'oggetto per cui essa sta. Il brano appena citato accentua molto il ruolo giocato dall'ostensione nell'apprendimento delle parole, senza fare alcuna distinzione tra le diverse parti del discorso. Nonostante ciò, la scelta di Agostino come portavoce della tesi attaccata da Wittgenstein appare piuttosto

bizzarra; sotto molti punti di vista infatti ciò che Agostino dice assomiglia a quanto sostenuto dallo stesso Wittgenstein, ben più che alla visione che questi si propone di criticare.

Come Wittgenstein, Agostino crede che lo stabilire convenzioni linguistiche presupponga già, da parte degli esseri umani, un'uniformità nelle reazioni naturali e pre-convenzionali ad azioni come l'indicare col dito: un «linguaggio [...] comune di natura a tutte le genti». Le definizioni ostensive, da sole, non insegneranno al bambino il significato di una parola: questi deve anche udire «le parole che ricorrevano sempre a un dato posto nella varietà delle frasi». L'intero processo di apprendimento del linguaggio prende le mosse dallo sforzo fatto dall'infante per esprimere prelinguisticamente le proprie sensazioni e i propri bisogni. Subito prima del passo citato Agostino scrive: «Con gemiti e molteplici gridi e molteplici gesti degli arti volevo manifestare i moti del mio cuore, affinché si ubbidisse alla mia volontà». Egli afferma così una tesi su cui Wittgenstein insiste molto: quella per cui «si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono a essa»².

Le considerazioni sul linguaggio contenute nelle *Confessioni* furono precedute da una trattazione molto più ampia del tema in un'opera precedente, il *De magistro*. L'opera, che è un dialogo tra Agostino e il figlio Adeodato, si occupa di un tema molto più ristretto di quello suggerito dal titolo. Essa non tratta dell'educazione in generale, ma si concentra sull'insegnamento e l'apprendimento del significato delle parole. In apertura troviamo una vivida rassegna dei vari scopi per i quali adoperiamo il linguaggio. Non ci serviamo di esso soltanto per la comunicazione o l'informazione, afferma Agostino, ma lo impieghiamo per molti altri scopi, che vanno dal pregare Dio al cantare da soli mentre siamo al bagno. Facciamo inoltre uso di un linguaggio privo di suoni quando formiamo parole nella mente: in questo caso utilizziamo queste ultime come mezzi per richiamare alla memoria gli oggetti da esse significati.

Agostino non trascura di esaminare l'affermazione, a prima vista banale, secondo cui le parole sono segni che stanno per qualcosa. A tal proposito cita un verso di Virgilio:

Se nulla di tanta città gli Dei voglion che resti³.

e dopo aver fatto ciò, Agostino chiede al figlio Adeodato il significato di ciascuna delle prime tre parole. Per cosa sta la parola «se»? La miglior risposta che Adeodato è in grado di offrire è: «se» esprime il dubbio. «Nulla» invece significa «niente», quindi non può essere vero che tutte le parole significano qualcosa. E che cosa dobbiamo dire riguardo alla particella «di»? Adeodato suggerisce di considerarla come un sinonimo di «da», ma Agostino osserva che così facendo si rimpiazza soltanto un segno con un altro segno – non si esce dal segno per andare verso la realtà significata (*DMg* 2. 3-4).

La definizione ostensiva sembra offrirci una via d'uscita da questa impasse, almeno per quanto riguarda alcune parole. Se chiedo cosa significhi «muro», mi si potrebbe indicare un muro col dito; e non solo gli oggetti materiali, ma anche i colori sono definibili ostensivamente in questa maniera. Di fronte all'allargamento di tale prospettiva, fino a farne una spiegazione generale del linguaggio, sorgono però due obiezioni. Prima di tutto vi sono parole – come «di» – che non possono essere definite ostensivamente; ma poi, soprattutto, anche il gesto dell'indicare, al pari del proferire una parola, è soltanto un segno, non è la realtà significata (*DMg* 3. 5-6).

Agostino risponde a queste difficoltà affermando che ci sono alcune parole – come «camminare», «mangiare» e «stare in piedi» – che sono spiegabili direttamente, facendo ciò che la parola significa: io posso cioè definire la parola «camminare» camminando avanti e indietro. Supponiamo però che quando qualcuno mi chiede cosa vuol dire «camminare», io stia già camminando: come faccio in questo caso a definire la parola? Potrei decidere di camminare un po' più velocemente, dice Adeodato. Ma ciò mostra solo che, anche in un caso apparentemente favorevole come questo, la definizione ostensiva risulta inesorabilmente ambigua: come posso sapere che il significato che mi si sta presentando è quello di «camminare» e non quello di «fretta»?

Dal fallimento di una concezione dell'apprendimento basata sull'ostensione, Agostino conclude infine che il significato delle parole è qualcosa che viene insegnato non da un qualunque maestro umano, bensì da un maestro interiore, la cui dimora è in cielo (*DMg* 14. 46). Siamo di fronte a una versione cristiana della tesi platonica

del *Menone* secondo cui ogni conoscenza è in realtà reminiscenza – qui applicata da Agostino al caso particolare dell'apprendimento del linguaggio. Durante il percorso che lo porterà a questa conclusione, Agostino discute tuttavia una serie di importanti questioni di filosofia del linguaggio.

Prima di tutto egli compie una classificazione dei segni, abbozzando una semiotica rudimentale. Tutte le parole sono segni, afferma, ma non tutti i segni sono parole: ci sono anche le lettere e i gesti. Tutti i nomi sono parole, ma non tutte le parole sono nomi: oltre a parole come «se» e «di», analizzate in precedenza, vi sono anche i pronomi, che sostituiscono i nomi, e i verbi, ossia parole con flessioni temporali (*DMg* 4. 9; 5. 13).

È importante tenere a mente la distinzione tra un segno e ciò che esso significa (quello che Agostino chiama il suo «significabile»). Non perché qualcuno corra seriamente il rischio di scambiare una pietra con la parola «pietra», ma perché vi sono parole che stanno per altre parole: è in questo caso che sorge il pericolo di confusione tra segno e significabile.

Nelle lingue moderne il rischio di incorrere in tale equivoco è ridotto al minimo grazie all'impiego delle virgolette: noi scriviamo che Adeodato è un uomo, laddove invece ci sono due sillabe in «uomo». Nel latino antico, privo di virgolette, non c'era una distinzione chiara tra il caso normale, in cui usiamo una parola come predicato, e il caso speciale, in cui usiamo la parola come menzione di se stessa. Adeodato deve stare in guardia per evitare il trabocchetto tesogli dal padre, il quale afferma: tu non sei composto da due sillabe, quindi non sei uomo (*DMg* 8. 22). Agostino impiega diverse pagine per spiegare che, considerate sotto un certo punto di vista, non tutte le parole sono nomi; benché a un altro livello possiamo dire che ogni parola è un nome, poiché essa può essere usata per nominare se stessa. In questo senso, anche «verbo» è un nome. I problemi esposti in questo dialogo saranno discussi in maniera estesa e dettagliata dagli scolastici medievali, i quali svilupperanno la cosiddetta teoria della supposizione⁴.

Agostino non apportò alcun personale contributo alla logica formale. Non studiò mai approfonditamente Aristotele, che descrive nella *Città di Dio* come «ingegno straordinario, inferiore a Platone

nello stile, ma pure assai superiore a molti altri» (*DCD* VIII. 12); e anche se per un periodo si interessò molto agli stoici, era attratto soprattutto dalla componente naturale ed etica del loro pensiero, non da quella logica.

Durante la giovinezza Agostino lesse invero le *Categorie* di Aristotele, su consiglio del suo insegnante di retorica a Cartagine. Nelle *Confessioni* si fa vanto di aver padroneggiato il testo molto velocemente, ma lamenta che esso non gli giovò affatto. Il libro, dice, era molto chiaro sul tema della sostanza e degli elementi che le appartengono, ma inutile da un punto di vista teologico.

E a che mi giovava l'aver letto e capito da solo, sui vent'anni, un'opera aristotelica venutami fra mano, che chiamano *Le dieci categorie*? [...] Anzi, mi nuoceva addirittura. Convinto che quei dieci attributi comprendono perfettamente tutto ciò che esiste, mi sforzavo di capire anche te, Dio mio, essere mirabilmente semplice e immutabile, come condizionato dalla tua grandezza e bellezza. Queste qualità mi parevano sussistere in te come in un essere condizionato, come in un corpo, mentre tu medesimo sei la tua grandezza e bellezza (*Conf.* IV. 16. 28-9).

Tra le opere tradizionalmente attribuite ad Agostino, almeno a partire dall'epoca di Alcuino, figura una parafrasi latina delle *Categorie*⁵. L'opera non viene però menzionata da Agostino nelle sue *Retractationes*, un catalogo esaustivo del suo lascito manoscritto, ed è opinione oggi universalmente condivisa tra gli studiosi che non si tratti di un'opera autentica. Tuttavia l'attribuzione ad Agostino garantì l'attenzione degli studiosi del primo Medioevo nei confronti di questa parte della logica aristotelica. Un'altra opera, il *De dialectica*, a lungo ritenuta apocrifa, è stata invece di recente reinserita nel canone⁶. Essa mostra le tracce di un'influenza stoica, ma si occupa più di grammatica che di logica o di filosofia del linguaggio.

La logica di Boezio.

La stretta connessione tra logica e linguaggio è messa in risalto da

Boezio, il più importante logico latino medievale del primo millennio. «L'intera arte della logica – scrisse – si occupa del discorso». Boezio tradusse la maggior parte dei libri delle opere logiche di Aristotele, forse tutti, inserendo come prefazione alla sua traduzione delle *Categorie* un proprio commento (in realtà i commenti sono due) all'*Isagoge* o *Introduzione* di Porfirio (c. 233-309). Quest'ultimo, discepolo e biografo di Plotino, aveva inserito la logica di Aristotele all'interno del corso di studi delle scuole neoplatoniche, e la sua *Isagoge*, un testo introduttivo ad Aristotele, venne presto adottata come testo introduttivo standard per gli studenti. Grazie all'opera di Boezio, essa mantenne questo ruolo nel corso di tutti i secoli centrali del Medioevo.

Una componente importante dell'*Isagoge* era la dottrina dei predicabili, ovvero dei tipi di relazione in cui un predicato può stare rispetto al soggetto. Porfirio elencava cinque titoli di predicabili: specie, genere, *differentia*, proprietà e accidente. Tutti questi termini sono presenti nei *Topici* di Aristotele, ma la dottrina dei predicabili differisce da quella delle categorie aristoteliche, benché le due classificazioni siano in relazione l'una con l'altra. «Fido è un segugio» ci indica la specie cui Fido appartiene; «Fido è un cane» ci informa sul suo genere. La *differentia* indica la caratteristica che contraddistingue la specie all'interno del genere: ad esempio «Fido è a pelo raso e da riporto». Gli uomini, veniva spesso sostenuto a partire da questo impianto classificatorio, formano una specie appartenente al genere *animale*, contraddistinta dalla *differentia* «razionale».



9. Severino Boezio in veste di professore medievale di logica, miniatura, XIV secolo.

I predicati «uomo» e «animale», quando utilizzati in riferimento a un individuo umano come Socrate, sono predicati che rientrano nella categoria di sostanza – essi indicano, in tutto o in parte, il tipo di entità fondamentale che Socrate è. Il predicato «razionale», la *differentia*, sembra trovarsi a cavallo della distinzione tra sostanza e accidente: in quanto parte della definizione, esso sembra debba appartenere alla categoria di sostanza; d'altronde però la razionalità è sicuramente una qualità – e le qualità sono accidenti. Una proprietà (*proprium*) è un attributo peculiare di una determinata specie, anche se non ha valore definitorio per essa: la capacità di ridere era comunemente considerata, in epoca medievale, una proprietà caratteristica della razza umana. Un accidente è invece un predicato che può appartenere o meno a un dato individuo, senza con ciò pregiudicare l'esistenza dell'individuo stesso.

La dottrina dei predicabili ci permette di costruire delle gerarchie all'interno delle categorie stesse. La distinzione tra genere e specie è una distinzione relativa: ciò che è specie di un genere superiore può essere genere di una specie inferiore. Ci sono però specie ultime che non sono generi (come la specie umana), e ci sono generi ultimi che non sono specie di nessun genere sovraordinato: tali sono le dieci categorie (che non sono specie di qualche genere superiore come l'«essere»). Se partiamo dalla categoria di sostanza, possiamo aggiungervi la *differentia* «materiale» o «immateriale», derivando così da essa due generi, rispettivamente il corpo e lo spirito. Dal genere «corpo» possiamo derivare due generi ulteriori mediante l'aggiunta della *differentia* «animato» o «inanimato», ottenendo così gli esseri viventi e i minerali. A sua volta, il genere degli esseri viventi si scinderà, attraverso una procedura simile, nei generi vegetale e animale, e il genere animale produrrà infine, per mezzo della *differentia* «razionale», la specie uomo, la quale include gli individui Pietro, Paolo e Giovanni. L'«albero di Porfirio» è una gerarchia ramificata di questo tipo, rappresentata nella forma di diagramma.

Nell'*Isagoge* Porfirio utilizza la tecnica della diramazione per porre tre questioni riguardo alle specie e ai generi. Specie e generi non sono entità individuali come Pietro e Paolo, ma sono in un qualche senso universali: esistono dunque fuori dalla mente, o sono solo entità mentali? Se si trovano fuori dalla mente, sono corporei o incorporei? E se sono incorporei, esistono in cose percepibili mediante i sensi o sono invece separati da esse? Porfirio lasciò tali domande senza risposta, ma esse costituiranno il programma intorno a cui si svilupperanno molti dibattiti medievali. Divennero infatti la formulazione canonica del *problema degli universali*.

Boezio stesso rispose alle questioni sollevate da Porfirio affermando che gli universali esistono fuori dalla mente, sono incorporei, ma non risultano separabili dagli oggetti individuali se non nel pensiero. Le specie e i generi sono relazioni di similarità, prosegue Boezio, le quali vengono astratte da un insieme di particolari alla maniera in cui noi componiamo la somiglianza dell'«umanità» (*similitudo humanitatis*) a partire da una collezione di singoli esemplari, gli individui umani. Boezio sostiene che queste erano le posizioni di Aristotele, ma aggiunge che per gli scopi della logica

formale non è necessario escludere la tesi platonica di un'esistenza separata degli universali (PL 64. 835a).

Boezio scrisse commenti alle *Categorie* e al *De interpretatione* di Aristotele, nei quali dà prova di una certa conoscenza anche della logica stoica, sebbene non la consideri mai superiore a quella aristotelica. Egli ritiene ad esempio che gli stoici si sbagliassero in merito ai futuri contingenti: quando p è una proposizione formulata al tempo futuro, riguardante una materia contingente, allora « p o non- p » è vera, ma né p né non- p debbono essere vere di necessità. Così «Domani ci sarà una battaglia navale o domani non ci sarà una battaglia navale» è vera, ma né «Domani ci sarà una battaglia navale» né «Domani non ci sarà una battaglia navale» devono essere necessariamente vere oggi.

Oltre ai commenti a Porfirio e ad Aristotele, Boezio scrisse manuali di ragionamento sillogistico: uno sul sillogismo categorico, e uno sul sillogismo ipotetico. Un sillogismo ipotetico deve contenere come minimo una premessa ipotetica, vale a dire una proposizione molecolare costituita da proposizioni categoriche atomiche, unite per mezzo dei connettivi «se», «o», o «poiché». Alcuni sillogismi ipotetici contengono premesse categoriche oltre che ipotetiche; un esempio è il *modus ponens*, già noto alla logica stoica:

Se è giorno, c'è luce; ma è giorno; dunque c'è luce.

Boezio risulta tuttavia più interessato ai sillogismi in cui tutte le premesse e le conclusioni sono ipotetiche, come:

Se A allora B; se B allora C; quindi se A allora C.

Egli elaborò schemi sillogistici considerando premesse negative oltre che affermative, nonché premesse in cui figuravano altre congiunzioni oltre al «se» (ad esempio: «È giorno o è notte»). I sillogismi ipotetici, sostiene Boezio, dipendono dai sillogismi categorici, poiché le premesse ipotetiche hanno premesse categoriche come loro costituenti: la verità delle premesse dei sillogismi ipotetici, per essere stabilita, necessita quindi dei sillogismi categorici. Boezio si schiera così di nuovo con Aristotele

contro gli stoici, stavolta riguardo alla relazione tra logica dei predicati e logica proposizionale.

Nel discutere il sillogismo ipotetico Boezio opera un'importante distinzione tra due differenti tipi di affermazioni ipotetiche. Il termine che egli usa per indicare una vera ipotetica è *consequentia* («conseguenza») – forse l'equivalente che più si avvicina nell'odierna terminologia filosofica è «implicazione» (*implication*)⁷. In alcune conseguenze, afferma Boezio, non c'è una connessione necessaria tra l'antecedente e il conseguente: l'esempio che egli adduce è «se il fuoco è caldo, i cieli sono sferici». Questo sembra un esempio di ciò che i logici moderni chiamano «implicazione materiale», per la quale Boezio usa l'espressione *consequentia secundum accidens*. D'altro canto ci sono conseguenze in cui il conseguente segue necessariamente dall'antecedente. Questa classe comprende non solo le verità logiche, che i logici moderni chiamerebbero «implicazioni formali», ma anche affermazioni ipotetiche la cui verità viene scoperta mediante l'indagine scientifica, come «Se la terra si frappa, c'è un'eclisse di luna» (PL 64. 835b)⁸.

Conseguenze vere possono derivarsi, sostiene Boezio, da un gruppo di proposizioni universali supreme che egli chiama «loci», seguendo la traduzione che Cicerone aveva dato del termine greco aristotelico *topos*. Il tipo di proposizione cui egli pensa quando usa questo termine è illustrato da uno dei suoi esempi: «Cose le cui definizioni differiscono, differiscono esse stesse». Boezio scrisse un trattato, il *De topicis differentiis*, in cui avanza una serie di principî per classificare le proposizioni supreme in gruppi. L'opera, sebbene appaia piuttosto arida al lettore moderno, ebbe una certa influenza nell'Alto Medioevo⁹.

La logica di Abelardo.

Gli scritti e i commenti di Boezio costituirono la cornice per lo studio della logica fino a quando non venne recepito l'intero corpus aristotelico, nel cuore del Medioevo. A partire da quel momento si cominciò a fare riferimento alla logica trasmessa da Boezio con l'espressione «vecchia logica» (*logica vetus*), per distinguerla dalla nuova logica (*logica nova*) praticata nelle università. La vecchia logica toccò il suo apice nei primi anni del XII secolo, con l'opera di

Abelardo: numerose intuizioni geniali contenute nella sua logica non si conservarono negli scritti dei logici medievali piú tardi.

Il nome utilizzato da Abelardo per indicare la logica era «dialettica», e *Dialectica* è anche il titolo della sua opera logica maggiore. Egli ritiene che logica e grammatica siano in stretta connessione tra loro: la logica è un'*ars sermocinalis*, una disciplina linguistica. Come la grammatica, essa ha a che fare con le parole, ma considera queste ultime come dotate di significato (*sermões*) e non soltanto come suoni (*voces*). A ogni modo, se vogliamo elaborare una logica soddisfacente è necessario secondo Abelardo incominciare da una teoria delle componenti grammaticali del discorso – come nomi e verbi – che sia altrettanto soddisfacente.

Aristotele aveva basato la propria distinzione tra nomi e verbi sul fatto che i secondi, a differenza dei primi, contenevano un'indicazione temporale. Abelardo rifiutò tale criterio: è vero che solo i verbi posseggono una flessione temporale, sosteneva, ma anche i nomi contengono un riferimento implicito al tempo. I termini che fungono da soggetto in una proposizione stanno principalmente per cose esistenti al momento presente, e lo si può vedere se consideriamo una proposizione come «Socrate era un fanciullo», proferita quando ormai Socrate è vecchio. Se il tempo appartenesse solo ai verbi, l'enunciato avrebbe lo stesso significato di «Un fanciullo era Socrate» (da intendersi come: «Qualcosa che al presente è un fanciullo era Socrate»), ma quest'ultimo enunciato è sicuramente falso. Il corrispondente enunciato vero è «Qualcosa che era un fanciullo è Socrate». L'ultimo enunciato mette in luce il riferimento temporale implicito nei sostantivi, il quale è formulabile in un linguaggio logico piú chiaro sostituendo i nomi con dei pronomi seguiti da locuzioni descrittive: ad esempio «L'acqua sta entrando» potrebbe essere riscritto come «Qualcosa che è acqua sta entrando».

La caratteristica che definisce i verbi in quanto tali non è il loro essere flessi temporalmente, bensí il fatto che essi rendono completo un enunciato: senza i verbi, afferma Abelardo, non vi è completezza di senso. Possiamo avere enunciati completi privi di nomi (come «Vieni qui!» o «Sta piovendo»), ma non vi possono essere enunciati di senso compiuto in mancanza di verbi (*D* 149). Aristotele aveva

considerato come forma standard dell'enunciato «S è P», ed era consapevole che alcuni enunciati, quali «Socrate beve», non contengono la copula; sosteneva però che essi potevano sempre essere riscritti nella forma «Socrate è un bevitore». Abelardo, al contrario, considera canonica la forma soggetto-verbo, mentre vede l'occorrenza di «è» come una mera esplicitazione della funzione di collegamento che si esplica in ogni verbo. Dovremmo così considerare «... è un uomo» come un'unità, un singolo verbo (D 138).

Oltre che per collegare fra loro soggetto e predicato, il verbo «essere» può venire utilizzato anche per indicare l'esistenza. Si tratta di una caratteristica cui Abelardo riservò molta attenzione. La forma verbale latina *est* («è»), egli afferma, può figurare in due modi all'interno di un enunciato: o risulta semplicemente apposta al soggetto (come in *Socrates est*, «Socrate esiste»), oppure essa è un elemento terzo, di connessione (come in *Socrates est homo*, «Socrate è un uomo»). In quest'ultimo caso, il verbo non indica l'esistenza di qualcosa, come si vede dall'enunciato *Chimaera est opinabilis* («La chimera è immaginaria»). Ogni tentazione di considerarlo come un indicatore di esistenza si dissolve qualora consideriamo l'espressione «... è immaginaria» come una singola unità, anziché come un composto formato dal predicato «immaginario» e dall'ambiguo termine «è».

Abelardo ci fornisce due diverse analisi delle asserzioni d'esistenza. Secondo un primo punto di vista, l'enunciato *Socrates est* dev'essere riformulato in maniera estesa come *Socrates est ens*, cioè «Socrate è un ente». Tale soluzione non pare tuttavia molto soddisfacente, poiché le ambiguità che caratterizzano il verbo *esse* trapassano anche nel suo participio presente *ens*. Altrove – in una delle sue opere di argomento non logico – Abelardo ebbe un'idea migliore: nell'enunciato «Esiste un padre» non dovremmo considerare «padre» come un termine che si riferisce a qualcosa. L'enunciato, afferma Abelardo, risulta piuttosto equivalente a «Qualcosa è un padre». «Esiste» scompare così del tutto come predicato, sostituito da un quantificatore più un verbo. Con questa innovazione – così come con il suggerimento di trattare espressioni quali «... è umano» alla stregua di unità verbali singole – Abelardo anticipò le idee che Frege formulerà nel XIX secolo, e che sarebbero state di

fondamentale importanza per la logica moderna¹⁰.

Agli occhi dei contemporanei di Abelardo il problema logico che pareva tuttavia più urgente era quello degli universali. Insoddisfatto dalle risposte fornite alla questione dai suoi due primi maestri, il nominalista Roscellino e il realista Guglielmo di Champeaux, Abelardo elaborò una propria teoria, la quale percorre una via mediana tra i due. Da una parte, egli afferma, è assurdo sostenere che Adamo e Pietro non abbiano niente in comune tranne il termine «uomo»: la parola è applicata a ciascuno dei due in virtù della loro somiglianza, che è qualcosa di oggettivo; dall'altra è altrettanto assurdo sostenere che vi sia un'entità sostanziale, la specie umana, che è presente nella sua interezza in ciascun individuo: ciò implicherebbe che Socrate dev'essere identico a Platone, e che egli deve quindi in qualche modo trovarsi in due posti allo stesso tempo. La somiglianza non è un oggetto sostanziale come lo sono un cavallo e un cavolo; e solo gli oggetti individuali esistono.

Quando affermiamo che la somiglianza tra cose non è essa stessa una cosa, dobbiamo evitare di provocar l'impressione di trattare le cose come se queste non avessero niente in comune; dacché ciò che in effetti affermiamo è che l'una e l'altra cosa si somigliano nel loro essere umane, cioè nel loro essere entrambe essere umani. Non intendiamo niente di più del fatto che si tratta di esseri umani, e che non differiscono in alcun modo sotto questo aspetto (*LI* 20).

Il loro essere umani – che secondo Abelardo non è una cosa, bensì uno status – è la causa comune dell'applicazione del nome «uomo» ai singoli individui.

Tanto il nominalismo quanto il realismo poggiano su un'analisi inadeguata di ciò in cui consiste il rapporto di significazione. Le parole significano in due modi: esse possono riferirsi alle cose, oppure possono esprimere pensieri. Le parole si riferiscono alle cose proprio richiamandone i pensieri corrispondenti, ovvero i concetti sotto i quali la mente raccoglie le cose del mondo. Noi acquisiamo tali concetti operando sulle immagini mentali, ma essi sono qualcosa di distinto dalle immagini (*D* 329). Sono tali concetti a

permetterci di parlare delle cose, trasformando le nostre vocalizzazioni in parole dotate di significato. Non esiste l'*uomo* universale distinto dal nome universale «uomo» – questa è la verità contenuta nel nominalismo; eppure, con buona pace di Roscellino, il nome «uomo» non è un mero *flatus vocis*: esso è reso un termine universale dal nostro intelletto. Come uno scultore trasforma un pezzo di pietra in una statua, così il nostro intelletto trasforma un suono in una parola. In questo senso possiamo dire che gli universali sono un prodotto della mente (LNPS 522).

Le parole *significano* appunto gli universali, secondo Abelardo, in quanto esse sono l'espressione di concetti universali. Esse però non si riferiscono agli universali nello stesso modo in cui si riferiscono alle cose individuali del mondo. Ci sono diversi tipi di relazione tra parole e cose. Abelardo distingue il significato di una parola, da una parte, da ciò per cui essa sta, dall'altra. La parola «fanciullo» ha il medesimo significato in ogni enunciato, ovvero «giovane uomo di sesso maschile». Tuttavia, quando all'interno di un enunciato la parola si trova in posizione di soggetto – come in «Un fanciullo sta correndo lungo la strada» –, essa sta effettivamente anche per un fanciullo determinato; nel caso invece dell'enunciato «Questo vecchio un tempo era un fanciullo» – nel quale la parola occorre come parte del predicato – essa non sta per alcunché. Detto in modo approssimativo, «fanciullo» sta per qualcosa, in un dato contesto, solo se ha senso chiedere: «Quale fanciullo?»

Oltre al significato delle singole parole, potremmo domandarci quale sia il significato di un intero enunciato. Abelardo definisce una proposizione come «un'espressione proferita che significa il vero o il falso». In questo contesto, «significare» è nuovamente utilizzato in un duplice senso. Un enunciato vero *esprime* un pensiero vero, da una parte; e al contempo *afferma* quello che in effetti è lo stato delle cose attuale (*proponit id quod in re est*), dall'altra. È questo secondo senso di «significare» che risulta importante quando ci occupiamo di logica, afferma Abelardo, poiché il nostro interesse è rivolto a quali stati di cose seguano da quali altri, e non alla sequenza dei pensieri che si produce nella mente di qualcuno (D 154). L'enunciazione dello stato di cose (*rerum modus habendi se*) dichiarato effettuale da una certa proposizione è chiamata da Abelardo *dictum* della proposizione (LI

275). Un *dictum* non è un fatto del mondo, poiché è qualcosa che può essere vero o falso: se lo stato di cose affermato occorre effettivamente nel mondo, allora il *dictum* è vero, altrimenti è falso. L'essere effettuale (o meno, a seconda del caso) dello stato di cose in questione è invece un fatto.

Abelardo, a differenza di altri logici – non solo medievali, ma anche moderni –, operò una netta distinzione tra predicazione e asserzione. Secondo tale punto di vista un soggetto e un predicato possono essere uniti senza dar luogo ad alcuna asserzione o affermazione. «Dio vi ama», ad esempio, è un'affermazione; ma lo stesso soggetto e lo stesso predicato possono essere congiunti in «Se Dio vi ama, andrete in paradiso», oppure in «Che Dio possa amarvi!», senza dar luogo, in questi ultimi casi, ad alcuna affermazione (D 160).

Abelardo definisce la logica come l'arte di giudicare e discernere le inferenze e i ragionamenti validi da quelli che invece non lo sono (LNPS 506). Egli non restringe il dominio delle inferenze ai soli sillogismi, ma è interessato a una nozione più generale di conseguenza logica. Per farvi riferimento, non usa tuttavia il termine latino *consequentia*: come altri autori, egli utilizza questa parola per indicare una «proposizione condizionale», ovvero un enunciato del tipo «Se p allora q ». La parola utilizzata è invece *consecutio*, che si può rendere qui con il verbo «comportare». Le due nozioni di *consecutio* e *consequentia* sono in relazione l'una con l'altra, ma non risultano identiche. Nel caso in cui «Se p allora q » è una verità logica, allora p comporta q e q segue da p ; ma assai spesso «Se p allora q » è vera senza che p comporti q .

Affinché p comporti q , è certamente essenziale che «Se p allora q » sia una verità necessaria; ma per Abelardo questa non è una condizione sufficiente perché si possa parlare di *consecutio*. «Se Socrate è una pietra, allora Socrate è un asino» è una verità necessaria: è infatti sempre falso che Socrate sia una pietra, e dunque è sempre falso che possa essere una pietra ma non un asino (D 293). Perché si abbia *consecutio*, Abelardo non esige soltanto che «Se p allora q » sia una verità necessaria, ma anche che la sua necessità derivi dal contenuto dell'antecedente e del conseguente. «L'inferenza consiste nella necessità di implicazione: cioè, che il

significato della conseguenza è determinato dal senso dell'antecedente» (D 253). La necessità del nesso in questione non richiede l'esistenza delle cose di cui l'antecedente e il conseguente parlano: «Se x è una rosa, allora x è un fiore» resta vera anche se tutte le rose del mondo fossero scomparse (LI 366). Sono i *dicta* a portare con sé la conseguenza, e i *dicta* non sono né pensieri della nostra mente, né cose del mondo, come le rose.

Il maggior contributo di Abelardo alla logica modale fu una distinzione (che egli afferma di riprendere dalle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele, 165b26) tra due modi di predicare la possibilità. Prendiamo una proposizione come «È possibile che il re non sia re». Se trattiamo tale proposizione come l'espressione del fatto che l'enunciato «Il re non è il re» possa essere vero, allora la proposizione è ovviamente falsa. Questo tipo di predicazione è chiamata da Abelardo predicazione *de sensu* o *per compositionem*. Possiamo però considerare la proposizione anche in un altro modo, ossia come indicante il fatto che il re può essere deposto; e, così intesa, essa potrebbe sicuramente risultare vera. Abelardo chiama questo senso *de re* o *per divisionem*. I filosofi delle generazioni successive riprenderanno questa distinzione, utilizzandola in vari contesti. Essi opporranno alla predicazione *de re* non quella *de sensu*, bensì la predicazione *de dicto*.

La logica dei termini nel XIII secolo.

Nell'ultima metà del XII secolo l'*Organon*, cioè il corpus delle opere logiche di Aristotele, divenne interamente disponibile in latino, andando a formare da allora in poi il nucleo del curriculum degli studi di logica. A ciò si aggiungevano l'*Isagoge* di Porfirio, due opere di Boezio e un'unica opera medievale, il *Liber de sex principiis* – di un autore sconosciuto del XII secolo. Esso si presentava come un supplemento alle *Categorie* e trattava nel dettaglio quelle categorie che Aristotele aveva affrontato solo sbrigativamente. L'opera aristotelica maggiormente studiata in questo periodo, in parte anche a causa della sua recente traduzione in latino, erano le *Confutazioni sofistiche*. I sofismi – enunciati ambigui che necessitavano di un'attenta analisi per non sfociare in conclusioni assurde – divennero da allora in poi un piatto forte nella dieta dei logici medievali. Tra i sofismi più studiati figuravano alcune versioni del

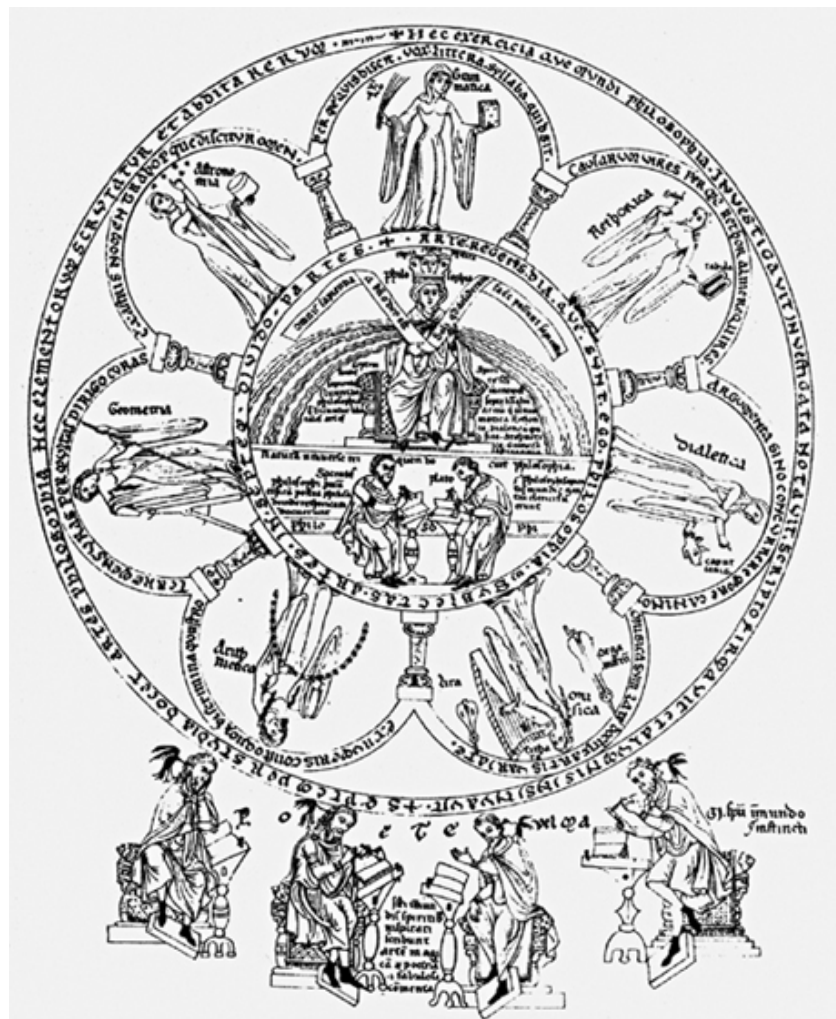
paradosso del mentitore (il famoso enunciato «sto mentendo», che è falso se è vero, e vero se è falso), note col nome di *insolubilia*.

La riscoperta dei testi logici di Aristotele ebbe tra le sue conseguenze la caduta in discredito dell'opera di Abelardo, al quale la maggior parte dell'*Organon* era rimasta ignota, e per questo motivo il suo contributo fu trascurato. Ciò fu tuttavia un peccato, perché la logica abelardiana risultava per molti, importanti aspetti superiore a quella aristotelica. Alcune delle intuizioni di Abelardo riaffiorarono, senza che però fossero attribuite a lui, nella logica medievale più tarda; altre invece dovettero attendere fino al XIX secolo, quando furono riscoperte in maniera del tutto indipendente.

Verso la metà del XIII secolo fecero la loro comparsa due manuali di logica destinati ad avere una lunga influenza. Il primo erano le *Introductiones in logicam*, scritte a Oxford da un logico inglese, Guglielmo di Sherwood; il secondo era il *Tractatus* – in seguito chiamato *Summulae logicales* – redatto da Pietro Ispano, maestro parigino che talora è stato identificato con colui che, nel 1276, salì al soglio pontificio col nome di papa Giovanni XXI. Sebbene non esistesse un ordine canonico nel trattare i differenti argomenti logici, una delle opzioni possibili era prendere a modello l'ordine seguito dall'*Organon* – *Categorie*, *De interpretatione*, *Primi analitici*. Vi era una certa appropriatezza nello studiare dapprima la logica dei singoli termini («le proprietà dei termini»), poi quella degli enunciati (la semantica delle proposizioni) e infine le relazioni logiche tra enunciati (la teoria della conseguenze).

Con «termini» non si intendevano soltanto le parole scritte o pronunciate, ma anche i loro correlati mentali, comunque essi venissero definiti. Di fatto, i concetti venivano comunemente identificati con i vocaboli utilizzati per esprimerli, quindi lo studio medievale dei termini coincise essenzialmente con l'indagine sul significato delle singole parole. Nel corso di tale indagine, i logici medievali svilupparono una terminologia molto elaborata. La parola più generale utilizzata per indicare il «significato» (*meaning*) era *significatio*, o significazione, ma non ogni vocabolo dotato di significato poteva dirsi avere una significazione. Le parole venivano suddivise in due classi: quelle che possedevano un significato se prese da sole (come i nomi), da una parte, e quelle che

significavano solo in connessione con altre parole significanti. La prima classe era detta dei termini *categorematici*, la seconda dei termini *sincategorematici* (SL 3). Congiunzioni, avverbi e preposizioni erano esempi di termini sincategorematici, così come lo erano parole quali «solo» in «Solo Socrate sta correndo». I termini categorematici conferiscono a un enunciato il suo contenuto, quelli sincategorematici sono espressioni funzionali, preposte all'espressione della struttura di un enunciato, o della forma di un argomento.



10. Filosofia (secondo la personificazione fattane da Boezio) presiede a una disputa fra Platone e Socrate.

La logica possedeva un posto d'onore all'interno del corso di studi medievale. In questa illustrazione, essa costituisce una parte della corona della Filosofia, e appare circondata dalle sette arti liberali.

In via approssimativa e del tutto preliminare si potrebbe affermare che la *significatio* di una parola è il significato che di essa compare sul dizionario. Se impariamo il significato di una parola da un dizionario, acquisiamo un concetto che è passibile di molteplici applicazioni. (Il modo in cui si articola nel dettaglio la relazione tra parole, concetti e realtà extramentale dipenderà da quale teoria degli universali adottiamo). A seconda della maniera in cui di volta in volta vengono usati nei diversi contesti particolari, i termini categorematici possono avere un certo numero di altre proprietà semantiche oltre alla *significatio*. Prendiamo i quattro enunciati «Un cane sta graffiando la porta», «Un cane ha quattro zampe», «Per Natale ti comprerò un cane» e «Il cane ha appena vomitato». La parola «cane» ha la stessa significazione in tutti gli enunciati: a essa è associato cioè un unico lemma del dizionario; ma le altre proprietà semantiche che la caratterizzano variano da enunciato a enunciato.

Tali proprietà furono raccolte dai logici medievali sotto il titolo generale di *suppositio* (SL 79-89). La distinzione tra significazione e supposizione aveva funzioni in parte analoghe a quella, operata dai filosofi moderni, tra senso e riferimento. Il tipo più basilare di *supposizione* è chiamato da Pietro Ispano «supposizione naturale»: essa è la capacità posseduta da un generico termine significante di «supporre-per» (ossia stare al posto di) un qualsiasi individuo cui tale termine viene applicato. Il modo in cui questa proprietà si esercita in differenti contesti dà luogo a vari tipi di supposizione.

Una prima importante distinzione è quella tra supposizione semplice e supposizione personale (SL 81). La distinzione è più facile da comprendere nella nostra lingua che in latino, poiché per noi corrisponde alla presenza dell'articolo determinativo o indeterminativo di fronte al nome. Così, in «L'uomo è mortale» vi è un articolo determinativo e il termine ha una supposizione semplice; mentre in «Un uomo sta bussando alla porta» il termine

ha una supposizione personale. La supposizione personale si suddivide a sua volta in diverse tipologie: discreta, determinata, distributiva e confusa.

Ci sono tre differenti modi in cui una parola può occupare la posizione del soggetto in un enunciato; essi corrispondono rispettivamente alla supposizione discreta, a quella determinata, e a quella distributiva. Nell'enunciato «Il cane ha appena vomitato» la parola «cane» ha una supposizione discreta: il predicato è attribuito a un singolo oggetto particolare tra tutti quegli oggetti cui «cane» è applicabile. Questo tipo di supposizione caratterizza i nomi propri, i dimostrativi e le descrizioni definite. La supposizione determinata è esemplificata dall'enunciato «Un cane sta graffiando alla porta»: il predicato è associato a una qualche cosa – non ulteriormente specificata – cui la parola «cane» si riferisce. In «Un cane ha quattro zampe» (o «Ogni cane ha quattro zampe») la supposizione è distributiva: il predicato risulta attribuito a qualsiasi elemento a cui venga applicata la parola «cane». Per distinguere la supposizione determinata da quella distributiva si dovrebbe domandare se la questione «Quale cane?» ha senso oppure no.

Una parola può avere una supposizione personale non solo quando occorre in posizione di soggetto, ma anche quando è utilizzata come predicato. La supposizione della parola «cane» in «Pluto è un cane» (o «Un bassotto è un cane») prese il nome di «confusa». Nel caso della supposizione confusa, come per quella distributiva, non ha senso chiedere: «Quale cane?» (SL 82).

Tutti i tipi di supposizione appena elencati – la supposizione semplice e le varie forme di supposizione personale – sono esempi di «supposizione formale». Come si può immaginare, alla supposizione formale si contrappone la supposizione materiale. L'idea alla base di tale distinzione è che il suono di un vocabolo sia la sua materia, mentre il significato ne sia la forma. L'equivalente latino di «“cane” è un bisillabo» costituisce un esempio di supposizione materiale, così come «“cane” è un nome». Si tratta del caso in cui una parola viene utilizzata per indicare se stessa – con riferimento cioè alle sue proprietà simboliche, non al suo significato, né a ciò per cui essa sta. Chi parla una lingua moderna è nuovamente avvantaggiato rispetto ai latini medievali. Di norma

infatti non necessitiamo di grandi doti filosofiche per distinguere una supposizione materiale, poiché fin dall'infanzia ci viene insegnato che quando dobbiamo menzionare una parola dobbiamo utilizzare le virgolette, scrivendo «“cane” è un bisillabo». Vi sono però casi più complessi nel trattare i quali la confusione tra segni e cose significate si ripresenta periodicamente, anche nelle opere di filosofi esperti¹¹.

La supposizione era la più importante proprietà semantica dei termini, ma i logici medievali ne riconoscevano anche altre. Una di esse era l'*appellazione*, connessa – per così dire – alla portata dei termini e degli enunciati. Prendiamo l'enunciato «I dinosauri hanno la coda lunga»: dobbiamo considerarlo vero anche oggi che non esistono più i dinosauri? Se assumiamo il punto di vista secondo cui un enunciato risulta vero o falso sulla base del contenuto attuale dell'universo, sembra che esso non possa essere vero; e non possiamo rimediare al problema semplicemente cambiando il tempo verbale (affermando «I dinosauri avevano la coda lunga»). Qualora vogliamo considerare l'enunciato come vero, dobbiamo trattare la verità come qualcosa di determinato sulla base di tutti i contenuti – presenti, passati e futuri – dell'universo. I filosofi medievali affrontavano questo problema come questione relativa all'*appellazione* del termine «dinosaurio».

Poste di fronte al problema, due scuole di pensiero adottarono approcci tra loro differenti. La prima, cui apparteneva Guglielmo di Sherwood, ritenne che l'*appellazione* di un termine si riferisse di norma e primariamente solo agli oggetti esistenti al tempo in cui il termine veniva utilizzato. Se si voleva far in modo che un termine supponesse per qualcosa che non esisteva più, si doveva applicare al termine una procedura chiamata *ampliamento*. Il secondo punto di vista fu quello adottato da Pietro Ispano, secondo cui l'*appellazione* standard di un termine includeva già tutti gli oggetti – presenti, passati e futuri – cui esso veniva applicato. Per restringere la supposizione del termine ai contenuti dell'universo attuale, si doveva applicare una procedura chiamata *restrizione* (SL 199-208). Entrambe le scuole elaborarono regole complesse per definire quando un contesto necessitava dell'*ampliamento* o della *restrizione*, a seconda del caso.



11. Lezione di logica in una Schola, bassorilievo dal monumento funebre di Cino da Pistoia, 1337 circa.

Spostando la nostra attenzione dalla logica dei termini alla logica delle proposizioni, ci troviamo di fronte a un certo parallelismo. Come accadeva per i nomi – considerati espressioni di concetti mentali –, così anche gli enunciati rappresentano, agli occhi dei filosofi medievali, espressioni di credenze presenti nella mente. Sulla scorta di Aristotele i pensatori medievali distinguevano i concetti semplici (espressi da singole parole) dai concetti complessi (espressi da combinazioni di parole). Essi individuavano, sempre seguendo lo Stagirita, l'esistenza di due diverse operazioni dell'intelletto: la comprensione degli incomplessi, da una parte, e la composizione e divisione di una proposizione, dall'altra (cfr. Tommaso, *I Sent.* 19. 5. ad 1). Una proposizione, secondo una formula usuale, è una combinazione di parole che esprime qualcosa di vero o falso.

Conciliare tra loro le varie idee sulla natura della proposizione presenta tuttavia un certo numero di difficoltà. In primo luogo, una volta distinte (con Abelardo) predicazione e asserzione, risulta chiaro che l'unione di un soggetto e di un predicato non dà necessariamente luogo a un'asserzione, né costituisce per forza l'espressione di una credenza. (Alcuni logici medievali misero in rilievo tale circostanza affermando che non ogni proposizione era un'enunciazione)¹². In secondo luogo, l'espressione «composizione e divisione» sembra avere in Aristotele il medesimo significato di «giudizio affermativo e negativo»: ma il soggetto e il predicato non risultano forse «composti» a formare un unico complesso anche nel caso del giudizio negativo, e non solo in quello del giudizio positivo? Tommaso d'Aquino dava al problema la seguente risposta:

Se consideriamo in se stesso ciò che riguarda l'intelletto, c'è sempre composizione dov'è il vero e il falso: questi infatti non si trovano mai nell'intelletto se non quando l'intelletto mette in relazione un concetto semplice con un altro. Ma se ciò che riguarda l'intelletto viene riferito alla cosa, il confronto viene detto talora composizione, talora divisione. Composizione quando l'intelletto mette in relazione un concetto con un altro apprendendo quasi la "congiunzione" o "identità" *delle cose* che ha concepito; divisione, invece, quando mette in relazione un concetto con un altro, in modo da apprendere che le cose sono separate. E così pure, negli enunciati (*voces*), l'affermazione viene detta composizione in quanto significa la congiunzione da parte della cose; la negazione invece viene detta divisione in quanto significa la separazione delle cose (*In I Periherm.* 1. 3, p. 80).

Una proposizione, sia essa asserita o meno, risulterà o vera o falsa. Ciò significa che essa, di fatto, corrisponderà o meno alla realtà. Lo stesso si può dire del pensiero corrispondente, sia esso una credenza o il mero ipotizzare una congettura. Tuttavia soltanto l'atto linguistico dell'asserzione o il corrispondente atto mentale del giudizio impegnano il pensatore o il parlante alla verità della proposizione.

A partire da questo sfondo, potremmo nuovamente chiederci: che cosa significano le proposizioni? Se consideriamo «significare» come sinonimo di «esprimere», allora la risposta è semplice: le proposizioni, pronunciate o iscritte, esprimono i pensieri presenti nella mente. Ma così la domanda si trasferisce solo di ambito, per cui potremmo riformularla chiedendo: che cosa significano le proposizioni mentali? Qui «significare» si avvicina più a «essere portatore di un significato» che a «esprimere». Sembra che le proposizioni non possano significare nessuna cosa del mondo, poiché la significazione di una proposizione deve rimanere la stessa tanto nel caso in cui la proposizione sia vera, tanto nel caso in cui la proposizione sia falsa – e se la proposizione è falsa, non v'è alcuno stato di cose nel mondo che le corrisponda. Nel XIII secolo, la

risposta piú diffusa a quest'ultimo problema rimaneva essenzialmente quella data da Abelardo: è lo stato di cose, se si verifica, a rendere vero l'enunciato. Abelardo aveva chiamato lo stato di cose enunciato *dictum*, altri invece lo chiamarono *enuntiabile*; in ogni caso la maggioranza dei pensatori incontrò molte difficoltà nello spiegarne in maniera precisa lo statuto metafisico. Vi fu chi affermò che gli *enuntiabilia* non erano né sostanze né qualità, bensí rappresentavano una classe a parte, che non figurava fra le categorie di Aristotele. Non si trattava di entità tangibili, ma potevano essere colte soltanto dalla ragione¹³. Come vedremo, l'esistenza di tali entità sarà messa in discussione durante il XIV secolo.

Vi è poi un'ulteriore questione, collegata alle precedenti: che tipo di cosa è quella che diciamo essere vera o falsa? Non solo gli enunciati, ma i pensieri e i *dicta* possono dirsi «veri»: ma quale tra essi dev'essere considerato il portatore primario del valore di verità? Il problema si acuisce quando si affronta la relazione tra la verità e il tempo. Alcuni filosofi ritengono infatti che tutto ciò che diciamo nei linguaggi naturali mediante l'uso di enunciati temporalizzati possa essere espresso in un linguaggio logico che non include tempi verbali. Quest'ultimo linguaggio conterrebbe solo enunciati formati da verbi senza inflessione temporale, piú degli espliciti riferimenti temporali o quantificazioni sui tempi. Secondo questo punto di vista un enunciato come «pioverà» proferito al tempo t^1 deve essere compreso come esprime una proposizione la cui forma è del tipo: in un qualche momento t posteriore a t^1 piove (fuori dal tempo). La possibilità di tradurre enunciati con inflessione temporale in proposizioni non temporali evitando qualsiasi perdita di contenuto costituisce ancora oggi materia di dibattito tra i filosofi.

Nel Medioevo tuttavia non ci fu molto interesse per questo genere di traduzioni. Tanto gli *enuntiabilia* quanto gli enunciati venivano piú comunemente considerati come temporali; pertanto entrambi potevano mutare il proprio valore di verità. Aristotele veniva citato spesso come sostenitore della tesi per cui il medesimo enunciato «Socrate è seduto» è vero quando Socrate è seduto e falso quando Socrate si alza¹⁴. L'approssimazione migliore alle proposizioni intemporalì che è dato riscontrare nel pensiero dei logici medievali

è la disgiunzione di proposizioni temporalizzate. A tal proposito, talvolta fu avanzata l'idea che l'oggetto di fede dei profeti ebrei e dei santi cristiani fosse uno solo: ovvero la proposizione «Cristo nascerà o Cristo nasce o Cristo è nato»¹⁵.

Oltre alla discussione sui termini e le proposizioni, i manuali di logica del XIII secolo contenevano corpose sezioni riguardanti la teoria dell'inferenza. Il nucleo della trattazione dell'inferenza era la sillogistica di Aristotele. Per memorizzare le regole della sillogistica e facilitarne l'applicazione, i logici composero filastrocche di versi, la più nota delle quali recita:

Barbara celarent darii ferio baralipon
Celantes dabitis fapesmo frisesomorum;
Cesare campestres festino baroco; darapti
Felapton disamis datisi bocardo ferison.

In questa filastrocca, ogni parola rappresenta un particolare modo di sillogismo valido; le vocali in essa contenute indicano la natura di ciascuna delle tre proposizioni che costituiscono il sillogismo stesso. La lettera *a* sta per una proposizione universale affermativa, mentre la lettera *i* per una proposizione particolare affermativa (le due lettere furono scelte in quanto prime due vocali della parola latina *adfirmo*, ovvero «io affermo»). La lettera *e* sta invece per una universale negativa, mentre *o* per una particolare negativa (le vocali sono tratte da *nego*, ovvero «io nego»). Così un sillogismo in *Barbara* contiene tre proposizioni universali affermative (ad esempio: «Tutti gli agnelli sono ovini; tutti gli ovini sono animali; quindi tutti gli agnelli sono animali»). Un sillogismo in *Celarent*, al contrario, ha come premesse un'universale negativa e un'universale affermativa, cui segue una universale negativa come conclusione (per esempio, «Nessun ovino è un lupo; tutti gli agnelli sono ovini; quindi nessun agnello è un lupo»).

I primi quattro modi del sillogismo venivano considerati come le forme più perspicue di ragionamento valido. Per questa ragione le parole indicanti i modi successivi contengono istruzioni per la conversione di questi ultimi in uno dei quattro modi principali. L'iniziale di ogni parola indica a quale dei quattro modi fondamentali si debba ricondurre il sillogismo che abbiamo di fronte. La *c* di *Cesare* ad esempio indica che esso dev'essere

convertito in un sillogismo in *Celarent*. Anche altre lettere forniscono istruzioni funzionali a questo procedimento: sempre in *Cesare*, la *s* che segue la *e* indica che l'ordine dei termini della premessa da cui partiamo dev'essere invertito¹⁶. Così un sillogismo in *Cesare* come «Nessun lupo è un ovino; tutti gli agnelli sono ovini; quindi nessun agnello è un lupo» può essere convertito, invertendo i termini della prima premessa, nel sillogismo in *Celarent* sopra menzionato.

La lettera *c*, quando si trova all'interno della parola da memorizzare, segnala un procedimento di trasformazione alquanto complicato e difficile, su cui non c'è bisogno di dilungarsi in questa sede. Vale però la pena ricordare che la difficoltà di tale procedura lasciò un segno talmente profondo negli studenti di logica che, delle due parole contenenti una *c*, *Baroco* diede il nome a uno stile architettonico assai elaborato, mentre *Bocardo* divenne il nome della prigione in cui venivano incarcerati gli studenti di Oxford rei di aver commesso un qualche crimine. Espedienti mnemonici come questi, per quanto ingegnosi, furono derisi dagli scrittori del Rinascimento, che li considerarono – letteralmente – «barbari». Nei primi secoli dell'epoca moderna, essi contribuirono così a far cadere in discredito la logica medievale.

San Tommaso: pensiero e linguaggio.

Tommaso d'Aquino contribuì in misura ridotta allo sviluppo della logica formale. Orientò invece una parte della propria riflessione sulla natura del linguaggio e sul rapporto tra linguaggio e pensiero, avanzando varie classificazioni sia degli atti linguistici, sia di quelli che potremmo chiamare i corrispettivi atti di pensiero. Egli prende le mosse da un testo di Aristotele, nel quale il filosofo greco effettua una distinzione tra due tipi di attività intellettuale.

Secondo [quanto dice] il Filosofo nel libro III del *De anima*, duplice è l'operazione del nostro intelletto. Una è quella mediante la quale forma le semplici essenze delle cose, per esempio *che cosa è l'uomo* oppure *che cosa è l'animale*, nella quale operazione, certo, non si riscontra né il vero né il falso per sé, come [non la si riscontra] neppure nei termini semplici. L'altra operazione dell'intelletto è [quella]

secondo la quale esso compone e divide, affermando o negando. È in essa che si comincia a riscontrare il vero e il falso, come [lo si riscontra] anche nei termini complessi, che ne sono il segno (DV 14.1).

La distinzione tra questi due tipi di pensiero si lega alla differenza, nel linguaggio, tra l'uso di termini individuali e la costruzione di interi enunciati. Tommaso mette in luce tale connessione spiegando come ogni atto di pensiero possa essere considerato alla stregua della produzione d'una parola o d'un enunciato interiori:

Il verbo del nostro intelletto [...] è ciò in cui termina l'operazione del nostro intelletto, che è la stessa cosa conosciuta e che è chiamata concetto dell'intelletto, sia che si tratti di un concetto esprimibile mediante una voce semplice, come accade quando l'intelletto forma le essenze delle cose, sia [che si tratti di un concetto esprimibile] mediante una voce complessa, come accade quando l'intelletto compone o divide (DV 4. 2c).

Come abbiamo visto in precedenza, il concetto di «composizione e divisione» intellettuale non è facile a comprendersi. L'esempio comunemente addotto per illustrare che cosa si intenda per composizione e divisione è la formulazione di giudizi affermativi o negativi. Tuttavia esistono anche altri tipi di pensieri complessi. Oltre al giudicare «che *p*» o «che non-*p*», potrei infatti chiedermi «se *p*», o forse semplicemente ipotizzare l'idea «che *p*» come parte di una storia. Prendiamo una qualche proposizione, come ad esempio «Fumare fa diventare sordi» o «L'Arabia Saudita possiede armi nucleari». Date proposizioni come queste, il giudizio corrispondente – affermativo o negativo – potrebbe venir formulato oppure trattenuto; e se formulato, potrebbe ancora essere formulato in modo vero o falso, con o senza esitazione, sulla base di un ragionamento o sulla base di un'evidenza immediata.

Tommaso classifica l'esercizio delle facoltà intellettive a partire da tali possibilità: il trattenere un giudizio si chiama dubbio (*dubitatio*); l'assenso provvisorio, che ammette la possibilità dell'errore, è invece l'opinione (*opinio*); l'assenso fermo a una verità sulla base

dell'autoevidenza è l'intelletto (*intellectus*); l'assenso fermo sulla base della ragione è la conoscenza (*scientia*); l'assenso fermo privo del sostegno di ragioni convincenti è la credenza o la fede (*credere, fides*)¹⁷. Tutti questi sono esempi di *compositio et divisio*.

Che ne è dell'altra operazione dell'intelletto sopra menzionata, ossia il concepire gli incomplessi? In proposito Tommaso sembra presentare, in luoghi differenti della sua opera, due spiegazioni tra loro diverse sulla questione. Talvolta egli pare identificare tale operazione col padroneggiare l'uso di una parola. In questo caso, qualcuno possiede il concetto di *oro* se conosce il significato della parola «oro». In altri passi, invece, egli considera un concetto come conoscenza della quiddità (o essenza) di qualcosa. In questo secondo senso solo un chimico – il quale è in grado di collegare le proprietà dell'oro con il suo numero atomico e con il suo posto nella tavola periodica – possiederebbe realmente il concetto di *oro* (ST 1a 3. 3 e 1a 77. 1 ad 3). L'Aquinate era ben conscio della differenza tra i due punti di vista, tanto da sottolineare, ad esempio, che noi possiamo conoscere il significato della parola «Dio», ma non conosciamo né siamo in grado di conoscere l'essenza di Dio (si veda per esempio ST 1a 2. 2 ad 2).

Potremmo a questo punto chiederci quanto risulti stretto, per Tommaso, il legame tra pensiero e linguaggio. Ovvero: qual è la relazione tra le operazioni intellettive appena descritte e i corrispondenti atti linguistici? Tommaso riteneva che qualsiasi giudizio fosse esprimibile mediante un enunciato (DV 2.4). Da ciò tuttavia non segue – né Tommaso lo afferma – che ogni giudizio è di fatto formulato in forma linguistica (sia essa pubblica oppure privata, nell'immaginazione). Inoltre, benché ogni pensiero sia esprimibile con il linguaggio, vi sono solo una ristretta minoranza di pensieri *sul* linguaggio stesso – i quali si riferiscono cioè al linguaggio come loro oggetto.

Nel trattare la questione degli universali Tommaso prende le mosse dal rifiuto del platonismo, una dottrina che descrive nella maniera seguente:

Platone, per salvare la certezza della nostra conoscenza intellettuale, ammise, al di fuori di queste cose corporee, un altro genere di enti,

svincolati dalla materia e dal moto, che egli chiamò *specie* o *idee*, partecipando alle quali ogni essere concreto, singolare e sensibile, acquista la denominazione di uomo, di cavallo o di altra cosa del genere. E per questo Platone riteneva che le scienze, le definizioni e tutto quello che appartiene alle operazioni intellettive, non si riferirebbero ai corpi sensibili, ma a quelle entità immateriali e separate (ST 1a 84. 1c).

Secondo Tommaso, Platone era stato tratto in errore dalla dottrina secondo cui il «simile può essere conosciuto solo dal simile», la quale implicava che la forma del conosciuto doveva trovarsi, identica, anche nel conoscente. È corretto sostenere che gli oggetti pensati dall'intelletto sono universali e immateriali, affermava Tommaso, ma universali di tal sorta non esistono in alcun luogo esterno all'intelletto.

L'Aquinate era disposto ad accettare la tesi platonica secondo cui sono le forme a rendere gli oggetti ciò che essi sono (per cui, ad esempio, è la forma dell'umanità a rendere Socrate un uomo), ma negava l'idea che tali forme esistessero separate dalla materia. Fuori dalla mente non c'è qualcosa come la natura umana in quanto tale, ovvero la natura umana in assoluto; c'è invece soltanto la natura umana di uomini individuali come Pietro e Paolo. Non vi è natura umana che non sia la natura di un qualche individuo, e non vi è, né in cielo né in terra, alcunché come l'Uomo Universale (ST 1a 79c). La natura umana esiste nella mente in quanto astrazione dai caratteri individuali, e come tale essa si riferisce in maniera identica a tutti gli esseri umani esistenti fuori dalla mente. Non c'è nessuna idea di Uomo, ma solo l'idea che di umanità hanno le singole persone. Le idee platoniche sono rifiutate da Tommaso in favore dei concetti appartenenti a Tizio, Caio e Sempronio (DEE 3. 102-7).

L'umanità di un individuo, per dirla con parole di Tommaso, era sì «pensabile» o «intelligibile» (in quanto si trattava di una forma), ma non «pensabile in atto» o «intelligibile in atto» (poiché esisteva soltanto nella materia). Per rendere tale forma attualmente intelligibile, astraendola dalla materia, c'era bisogno dell'intervento di una speciale potenza intellettiva, l'«intelletto agente».

Analizzeremo la descrizione che Tommaso ci fornisce di tale operazione più avanti, nel trattare della sua filosofia della mente; per il momento ci occuperemo solo delle implicazioni che la prospettiva antiplatonica sugli universali, difesa dall'Aquinate, ha per la semantica dei nomi e dei predicati.

Tommaso ne esplicita le conseguenze in riferimento a un tipo particolare di universale, ovvero la specie. La specie *cane*, afferma, non esiste nella realtà; e allo stesso tempo l'essere una specie non è parte di ciò che è essere un cane, sebbene i cani siano una specie. Se invece l'essere specie fosse parte dell'essere cane, allora Fido sarebbe una specie. Se Tommaso ha ragione, quando diciamo che i cani sono una specie non stiamo in verità dicendo niente riguardo ai cani: stiamo facendo un'affermazione di secondo livello riguardante i nostri concetti. In primo luogo, stiamo dicendo che il concetto *cane* è universale: esso è applicabile a un qualunque numero di cani. In secondo luogo, stiamo dicendo che vi è un concetto composto, che ha altri concetti come suoi costituenti: nello specifico, il concetto di *animale*. Il genere e la specie sono definiti in termini di predicazione, e i predicati sono cose che le menti forgiano quando formano proposizioni affermative o negative (*DEE* 3. 133-5).

Uno dei contributi più famosi di Tommaso alla logica del linguaggio è la sua analisi del discorso analogico. Il luogo più ricorrente in cui egli affronta l'argomento è la discussione circa la possibilità del discorso su Dio, ma il tema trova un'applicazione molto più ampia nel suo pensiero. Rifacendosi ad alcuni criptici passi aristotelici, egli distingue due tipi differenti di analogia. Il primo tipo (che alcuni scolastici chiamarono «analogia di attribuzione») può essere illustrato in riferimento al termine «sano». In senso stretto, solo gli esseri viventi, quali piante e animali, possono dirsi sani – tuttavia anche una dieta o un sintomo di qualcuno possono essere descritti come sani. «*Sano* si dice della medicina e dell'orina, in quanto sia l'una sia l'altra dicono un certo ordine e un rapporto alla sanità dell'animale, questa come sintomo, quella come causa» (*ST* 1a 13. 5). L'altro tipo di analogia (che alcuni scolastici chiamarono «analogia di proporzionalità») può essere illustrata facendo riferimento agli usi analogici del termine «buono». Un buon coltello è un coltello maneggevole e affilato; delle buone fragole sono

fragole dolci e saporite. Chiaramente la bontà è qualcosa di diverso nei coltelli e nelle fragole, eppure non ci sembra un semplice gioco di parole il chiamare «buoni» sia i primi che le seconde, né abbiamo l'impressione di utilizzare una metafora proveniente dal campo semantico dei coltelli quando diciamo che un cesto di fragole è «buono».

Analogia e univocità.

Tommaso sostenne che le parole non hanno lo stesso senso quando vengono usate per descrivere Dio e quando invece sono usate per descrivere le creature. Qualcosa di simile accade – potremmo dire adattando uno dei suoi esempi – quando utilizziamo la parola «luminoso» una volta per descrivere il sole, e l'altra per connotare una macchia di colore: non diciamo esattamente la stessa cosa. Per altro verso, nell'affermare che Dio è saggio e che anche Socrate è saggio non stiamo certo facendo un gioco di parole, né parlando in maniera metaforica. «Alcuni nomi – dice Tommaso – si dicono di Dio e delle creature analogicamente, e non in senso puramente equivoco, e neppure univoco» (*ST* 1a 13. 5).

Questa teoria dell'analogia fu rifiutata da Duns Scoto – tanto in se stessa quanto nelle sue applicazioni al linguaggio religioso. Perché sia affatto possibile parlare di Dio, affermava Scoto, ci debbono essere alcune parole che conservano il medesimo significato quando vengono applicate a Dio, e quando sono applicate alle creature. Non tutto il discorso teologico può essere analogico; una parte dev'essere discorso univoco. Scoto si concentrò su alcuni termini (come «bene») che chiamò «trascendentali», poiché trascendevano i limiti delle categorie aristoteliche, risultando applicabili trasversalmente a tutte le categorie. Come lo stesso Aristotele aveva affermato, possiamo parlare di «tempi e luoghi buoni», cioè opportuni e adatti per qualcosa, così come di «uomini buoni» o di «buone qualità» (*Eth. Nic.* 1. 5. 1096a23-30). Per Scoto, tutti questi termini trascendentali erano univoci: avevano un unico senso, sia che fossero applicati a diversi tipi di creature, sia che fossero applicati insieme alle creature e a Dio stesso. Il termine trascendentale più importante era *ens*, ovvero «ente». Sostanze e accidenti, creature e creatore, erano tutti enti esattamente nel medesimo senso.

Il bersaglio polemico di Scoto – nella sua analisi di univocità e

analogia – non era Tommaso, bensí Enrico di Gand. Enrico aveva affermato che il nostro concetto immediato di ente maschera in realtà due concetti distinti: uno che si applica all'essere infinito di Dio, e un altro che si applica alle creature che ricadono sotto le varie categorie. Grazie alla riflessione scopriamo, secondo Enrico, che non esiste alcun concetto univoco da applicarsi allo stesso modo a Dio e alle creature. Tra i due concetti vi è comunque una somiglianza tale da permetterci di compiere predicazioni analogiche su Dio, descrivendolo non solo come un ente, ma anche come buono, saggio e cosí via.

Scoto rifiuta l'idea di un compromesso siffatto tra univocità ed equivocazione. Nel caso dei concetti semplici, privi di parti costituenti, non può certo esistere qualcosa come il senso di una parola *parzialmente* identico e *parzialmente* diverso, afferma. Se i termini che applichiamo a Dio sono equivoci – sono cioè usati con un senso del tutto diverso da quello che posseggono quando vengono applicati alle creature – allora non possiamo trarre nessuna conclusione su Dio a partire dalle proprietà delle creature stesse. Ogni tentativo di usare un predicato in maniera analogica, come termine medio di un sillogismo, ricadrebbe nella fallacia dell'equivocazione (*Lect.* 16. 266).

Il concetto univoco, ci dice Scoto,

è quello il cui significato è talmente uno, che la sua unità è sufficiente a far cadere in contraddizione, quando lo si affermi o lo si neghi dello stesso oggetto. È sufficiente anche per essere usato come termine medio del sillogismo, affinché gli estremi, uniti nel termine medio che conserva lo stesso significato [...], possano essere uniti nella loro conclusione (*Ord.* 3. 18).

Per mostrare la possibilità di un concetto univoco di ente, applicabile tanto a Dio quanto alle creature, Scoto procede nella maniera seguente: se si può essere certi che S è P, dubitando che S sia Q, allora P e Q debbono obbligatoriamente essere concetti diversi. Ma noi possiamo essere certi che Dio è un ente, dubitando invece del fatto che sia un ente finito o infinito. Quindi, il concetto di ente differisce da quello di ente finito e da quello di ente infinito

(i due concetti primitivi di Enrico), ed è un concetto univoco, in quanto si applica tanto al finito quanto all'infinito (*Ord.* 3. 29). Concetti come «ente», «bene», «uno» sono per Scoto trascendentali non solo in quanto trascendono i limiti delle categorie, bensì anche per il fatto che trascendono lo iato tra finito e infinito.

Scoto non nega l'esistenza di concetti applicabili analogicamente a Dio e alle creature, ma afferma che tali nozioni sono costruite a partire da concetti più basilari, univoci, senza i quali i concetti analogici non potrebbero esistere.

Per esempio, si consideri la ragione formale [cioè la nozione] della sapienza (o dell'intelletto) o della volontà in se stessa e secondo se stessa. Poiché tale ragione formale non include formalmente né imperfezione né limitazione alcuna, vengono rimosse da essa le imperfezioni che l'accompagnano nelle creature; e, conservata la stessa ragione formale della sapienza e della volontà, si attribuisce a Dio la stessa ragione formale in modo perfettissimo. Perciò, ogni ricerca di Dio suppone che l'intelletto abbia lo stesso concetto univoco, che ha ricavato dalle creature (*Ord.* 3. 26-7).

È peraltro probabile che il disaccordo tra Tommaso, Enrico e Scoto non sia poi così marcato come a prima vista potrebbe sembrare. I contorni delle due nozioni di *avere lo stesso senso* ed *essere lo stesso concetto* sembrano infatti piuttosto sfumati. Due parole hanno sensi differenti, potremmo suggerire, se un dizionario ci fornisce di esse due definizioni a sé stanti. Ma quando Tommaso dice che «buono» è un termine analogico, non sta necessariamente suggerendo che ognuna delle differenti applicazioni di «buono» genera un nuovo lemma nel dizionario. Creature diverse hanno diverse proprietà che le rendono «buone»; ma ciò non significa che il significato di «buono» in «buon cavallo» sia diverso da «buono» in «buona giornata». Anzi, colui che non riesce a cogliere il fatto che «buono» è un termine analogico (nel senso di Tommaso), non risulta in grado di comprenderne il significato linguistico tout court. Scoto ha ragione quindi nell'affermare che quando impariamo ad applicare «buono» a un nuovo oggetto non aggiungiamo niente alle nostre

conoscenze lessicali.

La questione riguardante l'analogia o l'univocità del termine «ente» risulta oscura non tanto per le difficoltà legate al concetto di analogia, quanto piuttosto a causa dell'opacità pressoché totale della nozione medievale di *ente*. Se stiamo parlando di esistenza, per come questa trova espressione – per dire – nell'enunciato «C'è un Dio», allora la questione se l'ente sia un predicato analogico o univoco non si pone, dacché attribuire esistenza a qualcosa, come in questo caso, non è questione di unire un predicato e un soggetto. Tuttavia, per lo meno in Scoto, il verbo «essere» preso da solo sembra equivalere a una lunga disgiunzione di predicati: «essere un cavallo, o un colore, o un giorno, o...» *ad infinitum*. Così compreso, «essere» sembra chiaramente univoco. Supponiamo infatti che ci siano solo tre oggetti nell'universo: A, B e C. Il predicato «... è o A, o B o C» sembra applicabile, esattamente con lo stesso senso, a ciascuno dei tre oggetti.

La logica modista.

Scoto non offrì alcun apporto sostanziale alla logica formale, anche se le sue posizioni in ambito metafisico circa la natura della potenza e della potenzialità avranno ripercussioni a lungo termine sulla logica modale. Gli fu a lungo attribuita un'interessante opera, al limite tra logica e linguistica: la *Grammatica speculativa*, che il giovane Martin Heidegger scelse come soggetto della sua tesi di dottorato¹⁸. Oggi l'opera non è più considerata autentica dagli studiosi, e viene attribuita a un suo contemporaneo meno conosciuto, Tommaso di Erfurt, che scrisse intorno al 1300.

L'opera è importante in quanto rappresentativa di un nuovo approccio alla logica adottato da Rodolfo Brito (morto nel 1320) e da una serie di pensatori vissuti alla fine del XIII secolo. Noto come «logica modista», tale approccio si contrappone alla «logica terminista» che abbiamo osservato nelle opere di Pietro Ispano e Guglielmo di Sherwood. Anziché concentrarsi sulle proprietà dei termini individuali, i logici modisti studiavano categorie grammaticali generali – come nomi, verbi, casi, tempi – che chiamavano *modi significandi*, ovvero modi di significare.

Il significato, secondo i modisti, veniva conferito a un determinato

suono da una convenzione stipulata tra gli uomini, che essi chiamavano «imposizione». L'unità minima di significato era la *dictio*, la «dizione». Una singola dizione poteva abbracciare molte forme flessive tra loro differenti: i casi dei nomi latini, ad esempio, piú gli aggettivi e gli avverbi a questi associati. Un esempio assai utilizzato di dizione era quella di *dolore*, che includeva il nome *dolor* nei suoi vari casi, il verbo del provare dolore *doleo* e l'avverbio *dolenter*, che significava «dolorosamente». La convenzione fondamentale mediante cui veniva fissata la dizione del dolore era chiamata dai modisti «prima imposizione»; le ulteriori convenzioni stabilivano, mediante una seconda imposizione, quei *modi significandi* che legavano diverse forme lessicali a differenti tipi di utilizzo¹⁹.

Alcuni *modi significandi* erano piú basilari di altri. Il piú importante definiva una parola in quanto specifica parte del discorso – ad esempio come nome o verbo. Altri modi secondari assegnavano alla parola caratteri come il caso, il numero, il tempo o il modo. Furono elaborate regole molto complicate per determinare quali parole – con quali *modi significandi* – potevano unirsi a formare enunciati dotati di significato.

In via alquanto generale si potrebbe dire che lo studio dei *modi significandi* si occupava della sintassi, mentre la componente semantica perteneva all'ambito della *ratio significandi*, ovvero la relazione di significazione fissata per mezzo della prima imposizione. I grammatici speculativi cercarono di trovare un elemento semantico da associare ai modi di significare. Il senso di un'espressione risulta fissato dall'unione di *ratio* e *modi*, un'unione chiamata «significato formale» di un'espressione – ovvero il significato che essa possiede in virtù del linguaggio (*virtus sermonis*). Utilizzando una terminologia moderna potremmo chiamarlo il significato lessicale di un'espressione, ovvero il significato per com'è definito dal dizionario.

In un contesto di uso effettivo, tuttavia, un'espressione possiede anche un riferimento, determinato dal suo senso. Di fronte all'enunciato latino *homo appropinquat* si potrebbe dire che esso è formato dal nominativo singolare del nome maschile *homo*, che significa «uomo», e dalla terza persona singolare del verbo

appropinquare, ovvero «avvicinarsi». Tali sono le informazioni che ci vengono date dalla *virtus sermonis*; ma in un contesto di vita quotidiana potremmo anche chiedere *quale* sia l'uomo che si sta avvicinando. La domanda apre un nuovo campo di ricerca. I logici modisti avanzarono diverse proposte in questo ambito, ma nessuna di esse fu ripresa dai pensatori delle generazioni successive. Ci fu al contrario un recupero della logica terminista, all'interno della quale si era sviluppata la teoria della supposizione, esattamente con lo scopo di affrontare le questioni del rapporto tra senso e riferimento.

Il linguaggio mentale di Ockham.

Uno dei più importanti logici terministici del XIV secolo fu Guglielmo d'Ockham, ideatore di un sistema innovativo: una logica dei termini nominalista, non realista. Tutti i segni, sosteneva Ockham, rappresentano cose individuali (o singolari), poiché nel mondo non esiste quel tipo di cose che chiamiamo gli universali. Contro l'idea secondo cui gli universali sono una natura comune e reale, esistente negli individui, Ockham avanzò una serie di argomenti di stampo metafisico. In primo luogo, affermò, qualora contenessero realmente gli universali, gli individui non potrebbero essere creati dal nulla, poiché la parte universale che li compone esisterebbe già da sempre. Inoltre, se Dio annichilisse un individuo, spazzandone via la natura comune, distruggerebbe contemporaneamente tutti gli altri individui della stessa specie (*Oph.* 1. 15).

Un universale è per Ockham una cosa singolare: esso è universale solo sotto il punto di vista della significazione, in quanto singolo segno per molte cose. Vi sono due tipi di universali: quelli naturali e quelli convenzionali. L'universale naturale è un concetto della mente (*intentio animae*); mentre il segno convenzionale è universale in virtù di una nostra decisione volontaria: esso è una parola coniata per esprimere i concetti, oltre che per significare un gran numero di cose. I segni della mente vengono assemblati per formare proposizioni mentali allo stesso modo in cui i segni verbali vengono uniti per formare proposizioni pronunciate con la voce (*Oph.* 1. 12).

Ockham riteneva che tali concetti mentali formassero un sistema linguistico: oltre alle convenzionali lingue parlate, quali sono l'inglese e il latino, gli esseri umani condividono un linguaggio

naturale comune. È da quest'ultimo linguaggio universale che le singole lingue regionali derivano la propria significatività. Il linguaggio mentale di Ockham possiede alcune delle caratteristiche grammaticali studiate dai modisti, ma non tutte: esso contiene nomi e verbi, ma non pronomi e preposizioni. I nomi hanno casi e numero, i verbi hanno tempi e voci; in esso non vi sono però le differenti declinazioni né le varie coniugazioni dei verbi presenti nella grammatica latina. Se due espressioni latine – o due espressioni appartenenti a lingue differenti – sono sinonime, allora, secondo Ockham, esse corrispondono a un unico elemento del linguaggio mentale, non a due. Ne consegue che nel linguaggio mentale non esiste la sinonimia.

Altri logici, nelle epoche successive, hanno cercato a più riprese di costruire linguaggi ideali in cui non si dessero né ambiguità né ridondanza. Le moderne logiche formali possono essere considerate come idealizzazioni siffatte di alcune porzioni del linguaggio naturale: i connettivi proposizionali come «e», «o», «se», i quantificatori come «tutti» e «alcuni», e varie espressioni concernenti tempi e modi. A Ockham spetta il merito di essere stato un pioniere nell'evidenziare l'idealizzazione insita nell'applicazione della logica formale al linguaggio naturale, anche se può far sorridere lo zelo con cui egli è pronto a trasferire caratteristiche idiomatiche del latino medievale nel linguaggio universale della mente.

A tal proposito è opportuno fare una distinzione. Da un lato, si dà spesso il caso in cui i logici costruiscono un linguaggio ideale per uno scopo particolare, utilizzandolo come termine di paragone per analizzare particolari caratteri del linguaggio naturale, alquanto ambigui o forieri di confusione. Altra cosa accade invece quando i logici – moderni o medievali – sostengono che il loro linguaggio ideale è in qualche modo già presente nel nostro uso del linguaggio naturale, e contiene la spiegazione ultima circa la significatività del modo in cui adoperiamo le parole nel discorso quotidiano o ordinario. Se quest'ultima era l'intenzione di Ockham, allora l'invenzione del linguaggio mentale fu inutile, dal momento che esso non soddisfa tale intento esplicativo.

Vi è infatti in primo luogo un problema relativo alla natura delle

entità mentali che dovrebbero corrispondere ai nomi scritti o pronunciati. Lo stesso Ockham sembra essersene reso conto, cambiando almeno una volta opinione a riguardo. Inizialmente egli identificò i nomi del linguaggio mentale con delle immagini mentali, o rappresentazioni. Queste erano prodotti della mente, «finzioni» che fungevano da elementi costitutivi delle proposizioni mentali, all'interno delle quali facevano le veci delle cose cui somigliavano. Le finzioni potevano essere considerate universali nel senso del possedere un'eguale somiglianza nei confronti di un certo numero di cose diverse tra loro.

Qual è lo status di tali finzioni? In un primo momento Ockham sostenne che esse non avevano reale esistenza, bensì solo quella che egli definì «esistenza oggettiva», ovvero un'esistenza in quanto oggetti del pensiero. Del resto possono darsi finzioni non soltanto di cose realmente esistenti nel mondo, ma anche di enti come le chimere e l'ircocervo – che sono esseri fittizi nel senso comune del termine. Quando pensiamo un pensiero, afferma Ockham in questo contesto, vi sono due cose da tenere separate: il nostro atto del pensare, da una parte, e l'oggetto pensato (ovvero il contenuto del pensiero), dall'altra. Quest'ultimo è la finzione, ed è ciò che funziona come termine in una proposizione mentale.

Più tardi Ockham giunse a rifiutare tale distinzione come spuria, affermando che non c'era necessità di postulare gli oggetti del pensiero: i soli elementi necessari affinché vi fosse un linguaggio mentale erano i pensieri stessi. A differenza della chimera, il miopensarela-chimera è un'entità reale – una qualità temporale della mia anima, una porzione della mia storia psicologica. I termini mentali che occorrono in enunciati mentali non sono altro che porzioni di questo nostro pensare l'enunciato. Circa il problema se tali termini mentali siano da comprendere come fasi successive del processo del pensare l'enunciato – ovvero se siano invece un gruppo di pensieri simultanei oppure un unico pensiero complesso –, Ockham non sembra aver preso posizione.

Vi sono buoni motivi che legittimano la sua esitazione in merito, poiché l'analogia tra discorso e pensiero crolla quando consideriamo la durata temporale. Le parole infatti necessitano di tempo per essere pronunciate, e vengono proferite l'una dopo

l'altra; la stesso vale nel caso delle immagini mentali delle parole – lo vediamo, ad esempio, quando recitiamo una poesia a noi stessi nell'immaginazione. I pensieri invece si comportano in maniera differente: il contenuto di un giudizio dev'essere interamente presente, in un sol colpo, affinché il giudizio possa essere formulato tout court. Non possono sorgere dubbi sulla sequenza temporale degli elementi di un pensiero²⁰.

Comunque si concepiscano i termini mentali, secondo la teoria di Ockham essi si riferiscono tutti a (ossia, suppongono per) oggetti individuali, poiché nella realtà non esistono cose come gli universali. L'insieme degli oggetti individuali può comprendere tuttavia anche pensieri individuali. Il nominalismo di Ockham lo costringe a modificare la teoria della supposizione che abbiamo visto sviluppata dai logici precedenti, quali Pietro Ispano²¹, portandolo a ridefinire le principali forme di supposizione: la supposizione semplice e la supposizione personale.

La supposizione semplice era stata definita come quella relazione nella quale una parola stava per la cosa significata – per cui in un enunciato come «L'uomo è mortale», il soggetto «uomo» stava per un universale. Per Ockham invece si ha supposizione semplice quando una parola sta per un'entità mentale. Nell'enunciato «Uomo è una specie», ad esempio, «uomo» sta per un termine mentale – e in ciò unicamente consiste quella cosa che chiamiamo specie. Non siamo qui di fronte al caso di una parola che sta per l'oggetto significato, poiché la parola «uomo» non significa altro che i singoli uomini individuali.

La supposizione personale è invece quella in cui un termine sta propriamente per ciò che significa. In «Ogni uomo è un animale» la parola «uomo» sta per ciò che significa, poiché qui la cosa significata sono gli uomini stessi, e non qualcosa che essi hanno in comune. Può però esserci supposizione personale anche quando un termine non sta per un oggetto presente nel mondo. «In generale si ha una supposizione personale quando il termine suppone per il suo significato, che il significato sia una realtà extramentale, un suono vocale, un concetto, un segno grafico, o qualunque altra cosa si possa immaginare» (*OPh.* 1. 64).

La supposizione personale rappresenta per Ockham il tipo

fondamentale di supposizione. Essa si può applicare tanto ai predicati quanto ai soggetti. Un predicato significa (e suppone per) tutto ciò di cui viene predicato in maniera vera. Così, se Pietro, Paolo e Giovanni sono gli unici uomini al mondo, allora sia in «Tutti gli uomini sono mortali» sia in «Tutti gli apostoli sono uomini» la parola «uomo» suppone per Pietro, Paolo e Giovanni. Ciò sembra significare che il primo enunciato equivalga a «Pietro, Paolo e Giovanni sono mortali», mentre il secondo sia equivalente a «Tutti gli apostoli sono o Pietro o Paolo o Giovanni». Un termine generale, in altre parole, equivale a un elenco di nomi propri – un elenco di congiunzioni nel primo caso, di disgiunzioni nel secondo.

Verità e inferenza in Ockham.

Ockham utilizza la nozione di supposizione per definire la verità. Una proposizione come «Socrate è un uomo» è vera se e solo se il termine in posizione di soggetto («Socrate») e quello in posizione di predicato («uomo») stanno per la stessa cosa. Questo tipo di teoria della verità è spesso chiamato teoria dei «due nomi»: una proposizione categorica affermativa è vera se associa, in qualità di soggetto e predicato, due nomi della stessa cosa. La teoria di Ockham è però un po' più complessa rispetto a quanto espresso da questa formulazione, per lo meno se con «nomi» abbiamo inteso dire «nomi propri». Come abbiamo visto, per Ockham un termine generale non è un nome proprio, bensì equivale a un elenco di nomi propri. Definire le condizioni di verità in termini di identità di supposizione significa quindi affermare che, affinché una proposizione categorica affermativa sia vera, lo stesso nome proprio deve comparire tanto nell'elenco del soggetto, quanto in quello del predicato.

La versione semplice della teoria dei due nomi risulta facilmente confutata. Se la proposizione «Socrate è un filosofo» è vera perché Socrate può essere chiamato sia «Socrate» sia «filosofo», non è facile spiegare le condizioni di verità di «Socrate non è un cane». Sembra infatti che per stabilire che «cane» non è un nome per Socrate, sia necessario identificare quella cosa di cui «cane» è effettivamente un nome. Ma la domanda «Qual è *quel* cane che Socrate non è?» non sembra poter avere una risposta. La teoria di Ockham è tuttavia più complessa, e fornisce una soluzione a tale difficoltà: la lista

corrispondente a «cane», da una parte, e quella (contenente un solo elemento) corrispondente a Socrate, dall'altra, non hanno termini in comune. Quest'idea non è però priva a sua volta di complicazioni analoghe. Se ogni termine generale non fosse altro che un'abbreviazione di una lista di nomi propri, allora ogni proposizione dovrebbe essere o necessariamente vera o necessariamente falsa. «Socrate è un uomo» non è certo un'affermazione di identità ridondante, ma lo diventa nel caso in cui essa significhi «Socrate è o Socrate o Platone o Aristotele»²².

Ockham riservò grande attenzione allo studio delle relazioni logiche tra proposizioni, ovvero a quella che nel XIV secolo sarà chiamata la teoria delle *consequentiae*. Gli scrittori che lo precedettero avevano utilizzato il termine *consequentia* nel senso di «proposizione condizionale». Un esempio di *consequentia* così intesa sarebbe il seguente:

Se Socrate è un uomo, allora Socrate è un animale,

ove «Socrate è un uomo» rappresenta l'antecedente, «Socrate è un animale» il conseguente.

Le *consequentiae*, così intese, possono essere vere o false, necessarie o contingenti. I logici erano interessati in particolar modo alle *consequentiae* che erano verità necessarie, come quella presente nell'esempio di cui sopra. In tali casi è possibile costruire il ragionamento corrispettivo, vale a dire:

Socrate è un uomo. Quindi Socrate è un animale.

Qui non abbiamo una, bensì due proposizioni: l'antecedente figura come la premessa, e il conseguente come conclusione. I ragionamenti, a differenza delle proposizioni, non sono veri o falsi, ma buoni o cattivi, ovvero validi o meno a seconda che la conclusione segua o meno dalle premesse.

I trattati trecenteschi sulle *consequentiae* si occupavano di discernere i ragionamenti validi da quelli che non lo erano, non di assegnare valori di verità alle corrispondenti proposizioni condizionali. I

ragionamenti potevano contenere un numero qualsiasi di premesse; i sillogismi aristotelici, contenenti solo due premesse, costituivano soltanto una classe di *consequentiae*. Premesse e conclusioni potevano assumere forme differenti, includendo non soltanto proposizioni quantificate, come nel caso dei sillogismi, bensì anche proposizioni singolari.

Ockham incomincia la sua analisi distinguendo le «conseguenze semplici» (*simplices*, assolute) dalle «conseguenze fattuali» (*ut nunc*, per-ora). Una conseguenza semplice tiene se l'antecedente non può mai essere vero senza che lo sia anche il conseguente, ad esempio: «Nessun animale corre, dunque nessun uomo corre». Una conseguenza *ut nunc* è valida invece se al momento presente l'antecedente non può essere vero senza che anche il conseguente lo sia, sebbene in un qualche altro momento, diverso da quello attuale, ciò possa anche verificarsi. Un esempio sarebbe: «Ogni animale corre, quindi Socrate corre», laddove, una volta morto Socrate, l'antecedente può essere vero senza che lo sia il conseguente (*Oph.* 3. 3. 1).

Una seconda distinzione operata da Ockham è quella tra conseguenze la cui validità è interna (*per medium intrinsecum*) e quelle la cui validità è esterna (*per medium extrinsecum*). Una conseguenza è valida esternamente se la sua validità non dipende dal significato di nessuno dei termini contenuti nella premessa e nella conclusione. In tal caso la conseguenza può essere espressa in forma schematica, usando solo variabili, ad esempio: «Se solo gli A sono B, allora tutti i B sono A». Una conseguenza è invece valida internamente se la sua validità dipende dal significato di uno dei termini, ad esempio: «Socrate corre, quindi un uomo corre», la cui validità riposa sul fatto che Socrate è un uomo. Non esiste infatti alcun principio generale per cui «Se X corre allora c'è un A che corre» (*Oph.* 3. 3. 1).

Ockham opera infine un ultimo distinguo, separando le conseguenze formali dalle conseguenze materiali. Dagli esempi che offre egli sembra considerare come formali sia conseguenze valide internamente, sia conseguenze valide esternamente. Nelle conseguenze materiali invece l'impossibilità che l'antecedente sia vero e il conseguente sia falso non dipende da una qualche

connessione – esterna o interna – tra il contenuto dell'antecedente e quello del conseguente. Essa deriva invece o dalla necessaria falsità dell'antecedente, o dalla necessaria verità del conseguente. Così, «Se l'uomo è un asino, allora Dio non esiste» e «Se un uomo corre, allora Dio esiste» sono entrambe conseguenze materiali valide (*OPh.* 3. 3. 1).

La prima di queste due proposizioni è l'esemplificazione di una regola generale, «dall'impossibile segue qualsiasi cosa»; la seconda esemplifica invece la regola «il necessario segue da qualsiasi cosa». Ockham formula quindi una serie di regole come queste, applicabili a vari tipi di inferenze. Tra di esse figurano le seguenti sei:

1. Il falso non segue dal vero.
2. Il vero può seguire dal falso.
3. Ciò che segue dal conseguente, segue anche dall'antecedente.
4. Ciò che implica l'antecedente, implica anche il conseguente.
5. Il contingente non segue dal necessario.
6. L'impossibile non segue dal possibile.

Molte delle regole presenti nell'elenco di Ockham provengono da filosofi precedenti, ma egli fu il primo a fissarle, dando loro forma sistematica. Come tali esse furono generalmente accolte dai logici successivi.

Walter Burley e John Wyclif.

Ne *La purezza dell'arte della logica* di Walter Burley, alla teoria delle conseguenze è conferito un rilievo ancora maggiore, mentre la sillogistica aristotelica è trattata frettolosamente. Sotto la rubrica «conseguenze ipotetiche» trova posto un gran numero di inferenze, le cui premesse non comprendono soltanto enunciati condizionali (contenenti «se... allora») ma anche enunciati congiuntivi e disgiuntivi (con «e» e «o»), esclusivi ed eccettivi (come «solo Pietro corre» e «Tutti corrono tranne Pietro»). Un'importante classe di

enunciati, studiata anche da alcuni dei *Calculatores* di Oxford, colleghi di Burley, era costituita dagli enunciati della forma «A inizia a φ » e «A smette di φ »²³.

Burley accoglie la classificazione ockhamista dei differenti tipi di conseguenze, aggiungendovi alcune proprie suddivisioni ulteriori. Sotto questo punto di vista si può dire che egli proseguisse, simpateticamente, l'opera iniziata da Ockham. Ma se abbandoniamo la teoria delle conseguenze per rivolgerci al vecchio tema delle proprietà dei termini, il rapporto tra i due pensatori assume sembianze assai differenti. Burley rifiuta il nominalismo che Ockham aveva incorporato nella propria logica, riaffermando una teoria della significazione e della supposizione assai più vicina alla tradizionale impostazione realista.

In primo luogo, egli rifiuta l'affermazione ockhamista secondo cui un nome significa tutte le cose cui esso viene applicato.

Questo nome “uomo” ha una significazione principale, ed essa non è Socrate o Platone. Se così fosse, qualcuno udendo la parola e conoscendone la significazione avrebbe un pensiero distinto e determinato di Socrate, il che è falso. Ne segue che questo nome “uomo” non ha niente di singolare come sua prima significazione. La sua prima significazione è dunque qualcosa di comune, e ciò che è comune è la specie. Se questa cosa comune sia qualcosa fuori dall'anima o invece un concetto nell'anima, di ciò io non mi curo qui oltremisura (PAL 7).

Definendo in tal modo la «significazione», Burley può recuperare, ristabilendola come valida, la tradizionale definizione di supposizione semplice – secondo cui un termine sta per ciò che esso significa. La frase finale del paragrafo appena citato lascia aperta la possibilità che tale definizione coincida, in pratica, con quella di supposizione semplice data da Ockham – nella quale cioè un termine stava per un concetto della mente.

Burley non si limitò a difendere la tradizionale teoria della supposizione, ma la ampliò. Come aveva fatto Ockham prima di lui,

egli individuò alcune proposizioni di forma compiuta che non rientravano nell'elenco dei differenti tipi di supposizione personale fatto da Pietro Hispano e da Guglielmo di Sherwood. Uno di questi enunciati era «Ogni uomo ama se stesso»: la classificazione sviluppata fino ad allora non metteva in luce il fatto che esso implicava «Socrate ama Socrate». Burley affermò che in tale enunciato «se stesso» aveva un tipo speciale di supposizione personale – a metà tra la supposizione confusa e quella distributiva – per la quale conìò un nuovo nome, alquanto tecnico e complicato. Un altro enunciato che mal si collocava nella tassonomia tradizionale era «Ti è stato promesso un cavallo». Per distinguere il caso in cui ti sia stato promesso un certo cavallo particolare da quello in cui un qualunque vecchio ronzino soddisferebbe la promessa, Burley introdusse ulteriori nuovi modi di supposizione, da assegnare in questo caso al termine «cavallo».

Nella sua critica al nominalismo di Ockham egli fu presto sopravanzato da John Wyclif, il cui *Tractatus de universalibus* è un'appassionata difesa del realismo. La chiave per capire appieno gli universali, sosteneva Wyclif, sta nel cogliere davvero la natura della predicazione. La forma più comune di predicazione è quella in cui il soggetto e il predicato sono entità linguistiche, ovvero parti di enunciati. Si tratta della forma di predicazione più dibattuta, tanto che gli scrittori moderni pensano non ve ne siano altre. Di fatto, proseguiva Wyclif, essa è modellata su un tipo diverso di predicazione, la cosiddetta predicazione reale, che «è condivisa o detta di molte cose in comune» (U 1. 35).

La predicazione reale non è una relazione tra termini (come la relazione tra «Banquo» e «vive» in «Banquo vive») bensì una relazione tra realtà, ovvero tra Banquo, da una parte, e ciò che nel mondo corrisponde a «vive», dall'altra. Ma che cos'è quell'entità extramentale che corrisponde a «vive»? O meglio, afferrando il problema alla radice: vi è o non vi è, nel mondo, qualcosa che corrisponde ai predicati? Wyclif risponde a quest'ultima domanda affermando che, se non ci fosse quel qualcosa, non ci sarebbe differenza tra enunciati veri ed enunciati falsi. La risposta alla prima domanda ce la fornisce invece con la sua teoria degli universali.

L'argomento di Wyclif a favore del realismo è semplice: chiunque creda in una verità oggettiva risulta già impegnato a credere nella realtà degli universali. Supponiamo che un ente individuale A sia percepito come simile a un altro ente individuale B. Ci deve essere un qualche punto di vista C sotto il quale A somiglia a B. Ma vedere che A somiglia a B rispetto a C non significa altro che vedere la proprietà-C appartenente tanto ad A quanto a B. Lo stesso nostro vedere implica dunque il concepire una proprietà-C, ossia un universale comune ad A e B. Pertanto, chiunque sia in grado di formulare un giudizio di somiglianza, sa anche automaticamente che cosa è un universale.

Consideriamo, come esempi di universali, la specie *cane* e il genere *animale*. Un realista può definire il genere semplicemente come ciò che è predicato di molte cose di specie differenti. Un nominalista invece è costretto ad avvilupparsi in una qualche perifrasi del tipo: «Il genere è un termine predicabile (o il cui corrispondente è predicabile) di molti termini, i quali a loro volta significano cose che tra loro sono specificamente distinte». Egli non può affermare che è essenziale per un termine venir effettivamente predicato, poiché potrebbe non esserci nessuno, in giro, che compia effettivamente una predicazione verbale. Il nominalista non può nemmeno dire che ogni termine particolare – ogni suono, immagine o iscrizione particolare – dev'essere predicabile, poiché la maggior parte dei segni non durano abbastanza per poter essere oggetto di molteplici predicazioni: è per questo motivo che deve parlare di «corrispondenti», cioè di altri segni dello stesso tipo. Non può neppure dire che il termine «animale» viene predicato di vari termini tra loro differenti secondo la specie: la *parola* «cane» non è una specie differente dalla *parola* «gatto» – sono entrambi parole scritte su questa pagina. Così il nominalista deve sostenere che i termini significano cose che differiscono tra loro specificamente. Ma nel far ciò egli si tradisce: sta facendo della differenza specifica qualcosa che pertiene alle cose significate, invece di qualcosa che pertiene soltanto ai segni. Quindi le formulazioni da azzeccarbugli del nominalista non lo aiutano affatto a risolvere i problemi in cui questi si è avviluppati.

L'argomento di Wyclif è chiaramente diretto contro un tipo di nominalismo molto più radicale di quello ockhamista. I «nomi» di

Ockham non erano meri suoni proferiti né semplici iscrizioni su carta, bensì termini di un linguaggio mentale. Tuttavia l'attacco sferrato da Wyclif colpì Ockham nel suo punto più debole: l'incapacità di fornire una spiegazione esplicita della relazione che lega i termini del linguaggio mentale ai segni concreti del mondo reale. Sembra che Ockham fosse convinto di aver spiegato le caratteristiche della grammatica latina, postulandone un equivalente mentale. La sola ragione per ritenere il linguaggio mentale dotato di un qualche potenziale esplicativo risiede però nel fatto che le sue operazioni avvengono nel medio diafano della mente. Wyclif, riportando l'attenzione sui suoni in carne e ossa, così come sulle iscrizioni fatte con l'inchiostro della penna, stava anticipando il metodo filosofico di Wittgenstein: mutare un nonsenso occulto in un nonsenso palese²⁴.

I tre valori di verità della logica di Lovanio.

Uno degli ultimi frutti della logica medievale fu l'abbozzo di una logica a tre valori di verità. La possibilità di un terzo valore di verità, ulteriore e intermedio tra vero e falso, era già ventilata in un certo numero di discussioni intorno all'esempio aristotelico della battaglia navale. Almeno in un caso, però, la questione sfociò in una polemica che ebbe risonanza in tutta Europa.

Nel 1465 Pietro de Rivo, membro della facoltà delle Arti dell'università di Lovanio, da poco fondata, ricevette la richiesta da parte dei suoi studenti di discutere la seguente questione: dopo che Cristo aveva detto a san Pietro «Mi rinnegherai per tre volte», era ancor sempre possibile per Pietro non rinnegare Cristo? Lo era, rispose Pietro de Rivo, aggiungendo che ciò risultava però incompatibile con la tesi secondo cui tutto ciò che Cristo aveva detto era vero nel momento in cui fu pronunciato. Contrariamente a questa tesi, egli affermò, dobbiamo sostenere che tali predizioni non erano né vere né false, bensì avevano un terzo valore di verità, neutro.

La facoltà di Teologia reagì vigorosamente, facendo presente come la scrittura fosse colma di proposizioni declinate al futuro concernenti eventi singolari – ovvero profezie. Era sconveniente affermare che esse diventavano vere solo in una data posteriore alla loro formulazione: qualora esse non fossero già state vere nel

momento in cui erano state espresse, i profeti sarebbero stati dei mentitori. Pietro replicò affermando che chiunque negasse la possibilità di un terzo valore di verità ricadeva necessariamente nell'eresia del determinismo. Nel fare ciò, ottenne il supporto delle autorità universitarie di Lovanio.

I teologi richiesero l'opinione da alcuni colleghi a Roma. Un logico francescano, Francesco della Rovere, approfondì quindi alcune delle relazioni logiche implicate da una logica a tre valori di verità. La contraddittoria di una proposizione vera era ovviamente una proposizione falsa, affermava Francesco; ma la contraddittoria di una proposizione neutra non è falsa, bensì neutra essa stessa. Coloro che negavano gli articoli declinati al futuro contenuti nel credo potevano però essere condannati in quanto eretici soltanto se asserivano una falsità. Dunque gli articoli che essi negavano dovevano essere veri, non neutri.

Rassicurati da questo parere, i teologi al Vaticano denunciarono le seguenti proposizioni:

Non è sufficiente per la verità di una proposizione riferita al futuro, il fatto che la cosa sarà, ma si richiede il fatto che essa sarà senza possibilità di impedimento. Parimenti è necessario dire l'una delle due: o che negli articoli di fede riferiti al futuro non è presente e attuale la verità, o che ciò che loro fanno conoscere, per la potenza divina, non può essere impedito (DB 722-723).

Le proposizioni di Pietro de Rivo vennero condannate dal papa nel 1474.

L'idea di una logica a tre valori dovette attendere il XX secolo per essere presa in considerazione e debitamente articolata. L'episodio è importante tuttavia anche per un'altra ragione. Esso mostra come sia impossibile, per la storia della filosofia, tracciare una netta linea di demarcazione tra Medioevo e Rinascimento. Il logico che intervenne in questo dibattito squisitamente scolastico non fu altri che colui che, divenuto papa, avrebbe pronunciato nel 1474 la condanna di Pietro de Rivo: si tratta del futuro Sisto IV, figura emblematica del Rinascimento, che avrebbe dato il nome alla

Cappella Sistina.

¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1983, pp. 9-10.

² *Ibid.*, I, § 244 [trad. it., p. 118].

³ «Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui», Virgilio, *Eneide*, II, V. 659 [N.d.T.].

⁴ Vedi *infra*, § *La logica dei termini nel XIII secolo*.

⁵ Quest'opera fu pubblicata da L. Minio-Paluello come primo volume dell'*Aristoteles latinus*, Desclée-De Brouwer, Bruges 1953.

⁶ Essa è stata pubblicata da Darrell Jackson: *De dialectica*, Reidel, Dordrecht 1975.

⁷ Va osservato che con l'italiano «implicazione» si è reso, nel corso di questo volume, anche il termine più generico – e frequente – *entailment*, così come con «implicare» si è reso il corrispondente verbale *to entail*. Quest'ultimo, peraltro, per esigenze di chiarezza e distinzione, è stato talora tradotto anche con «comportare» [N.d.T.].

⁸ «Si terrae fuerit objectus, defectio lunae consequitur». L'esempio è di derivazione aristotelica: cfr. *An. post.* 93a29-31 [N.d.T.].

⁹ Cfr. *De topicis differentiis*, a cura di E. Stump, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1978.

¹⁰ La trasformazione delle proposizioni esistenziali in proposizioni quantificate fu considerata da Bertrand Russell come l'innovazione logica che inferì il colpo di grazia all'argomento ontologico a favore dell'esistenza di Dio; vedi *infra*, cap. IX, § *Anselmo: la prova dell'esistenza di Dio*.

¹¹ Il lettore dev'essere avvisato che, sebbene la maggior parte dei logici avesse presente le distinzioni sopra menzionate, vi è notevole differenza nella terminologia utilizzata per farvi riferimento. Inoltre, per ragioni di semplicità, ho abbreviato alcuni dei termini tecnici. Quella che ho chiamato «supposizione confusa» dovrebbe a rigore essere chiamata «puramente confusa» (*suppositio confusa*

tantum), e quella che ho chiamato «distributiva» dovrebbe essere indicata come «confusa e distributiva» (*suppositio confusa et distributiva*). Si vedano P. V. SPADE, *The Semantics of Terms*, in *CHLMP*, p. 196 [trad. it. *La semantica dei termini*, in *La logica nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1999, p. 113]; nonché W. C. KNEALE e M. KNEALE, *The Development of Logic* cit., p. 252 [trad. it., pp. 286-87].

¹² Vedi L. M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, Van Gorcum, Assen 1962-66, II.1, p. 342.

¹³ Cfr. *ibid.*, II.1, pp. 357-59. C'era poi un problema particolare riguardante la significazione delle proposizioni dotate di un certo tempo verbale; problema che si ripresentava costantemente nell'affrontare la questione della prescienza divina. Vedi *infra*, cap. IX.

¹⁴ Questo caso veniva discusso specialmente in connessione al tema della conoscenza eterna, da parte di Dio, degli eventi che si verificano nel tempo.

¹⁵ Vedi G. NUCHELMANS, *The Semantics of Propositions*, in *CHLMP*, p. 202 [trad. it. *La semantica delle proposizioni*, in *La logica nel Medioevo* cit., p. 121].

¹⁶ Si tratta, in questo caso, della cosiddetta *conversio simplex* [N.d.T.].

¹⁷ Cfr. *ST* 2a 2ae 2. 1 [N.d.T.].

¹⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916), a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974 [N.d.T.].

¹⁹ Vedi J. PINBORG, *Speculative Grammar*, in *CHLMP*, pp. 254-69 [trad. it. *Grammatica speculativa*, in *La logica nel Medioevo* cit., pp. 185-203].

²⁰ Vedi P. T. GEACH, *Mental Acts*, Routledge & Kegan Paul, London 1957, pp. 104-5.

²¹ Vedi *supra*, pp. 139 sgg.

²² Vedi W. C. KNEALE e M. KNEALE, *The Development of Logic* cit., p. 268 [trad. it., p. 309].

²³ Ove ϕ sia un verbo indicante un'attività [N.d.T.].

²⁴ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* cit., § 464, p. 176 [N.d.T.].

Capitolo quarto

La conoscenza

Agostino: scetticismo, fede e conoscenza.

Durante il periodo che ne precedette la conversione al cristianesimo, Agostino, influenzato da Cicerone, mostrò un certo interesse per gli argomenti scettici dell'Accademia Nuova. Il primo dei trattati filosofici scritti a Cassiciaco fu il *Contra academicos*, in cui difese la possibilità di ottenere conoscenze di vario genere. In primo luogo conosciamo le verità logiche, quali il principio del terzo escluso – cioè che p o non p (CA 3. 10. 23). Conosciamo inoltre verità concernenti le apparenze immediate. Lo scettico non può confutare una persona che dica: «Io ho coscienza che questo oggetto mi appare candido, che da questo suono il mio udito prende diletto, ho coscienza che questa cosa ha buon odore, che questa vivanda ha buon sapore, che questo oggetto è per me freddo» (CA 3. 11. 26). Affermazioni di questo tipo non possono essere erranee. Non potrebbe tuttavia darsi il caso che i sensi ci ingannino, come accade ad esempio di fronte a un remo che sembra spezzato se immerso nell'acqua? Qui non vi è inganno, risponde Agostino: anzi, se il remo in acqua mi apparisse dritto, quello sí che sarebbe un caso di inganno da parte dei miei occhi. Il fatto però che esso sembri spezzato ai miei occhi è certamente diverso dal mio giudicare che il remo è effettivamente spezzato.

Vi sono tuttavia molte proposizioni che si collocano in qualche modo a metà strada tra le verità logiche e i resoconti immediati dell'esperienza. Nel corso della sua vita, Agostino cercò periodicamente di classificarle e di valutarle. Una difesa tra le più ricche e circostanziate della possibilità di pervenire alla certezza si trova in un'opera tarda, il *De Trinitate*. In essa Agostino è disposto ad ammettere, ai fini del ragionamento, che i sensi possono essere ingannati – ad esempio quando gli occhi vedono il remo spezzato nell'acqua, o i marinai vedono il movimento apparente di un punto di riferimento che in realtà si trova sulla terraferma. Non posso però

ingannarmi quando dico «Sono vivo», formulando così un giudizio della mente, non dei sensi. «Forse stai sognando», mi si potrebbe rispondere. È vero, ma anche nel caso in cui stia dormendo, replica Agostino, sono comunque vivo. «Forse sei folle». Ma anche se son folle, sono vivo. Inoltre, se so che sono vivo, so anche di sapere che sono vivo, e così via, all'infinito. Le chiacchiere degli scettici possono aver presa sulle cose che la mente percepisce attraverso i sensi, ma non su ciò che viene percepito in maniera indipendente da essi. «Io so di essere vivo» è una conoscenza del secondo tipo (DT 15. 12. 21).

Chi ha letto Descartes non può fare a meno di richiamare alla mente la seconda delle *Meditazioni metafisiche*; e a ben vedere ragionamenti simili al «penso quindi sono» si ritrovano in diverse opere di Agostino. Nella *Città di Dio*, ad esempio, in risposta alla domanda degli accademici che gli chiedono: «E se ti sbagli?», Agostino replica: «Se mi sbaglio, esisto». Ciò che non esiste non può errare; quindi se sono nell'errore, esisto (DCD XI. 26) Ognuno di noi, afferma Agostino, non soltanto sa di esistere, ma conosce anche altre cose riguardo a se stesso. «Voglio essere felice» è una di esse; e tale è anche «Non voglio ingannarmi».

L'Agostino della maturità, però, ammette la verità di molte altre proposizioni oltre alle certezze cartesiane. Non dovremmo dubitare della verità di ciò che viene percepito attraverso i sensi, afferma, poiché è attraverso di essi che abbiamo imparato ciò che sappiamo sulla terra, sul cielo e su ciò che essi contengono. Un gran numero di informazioni ci provengono inoltre dalla testimonianza altrui: è il caso dell'esistenza dell'oceano e delle terre remote, ad esempio, ma anche della vita degli eroi della storia, e perfino del nostro luogo di nascita e dei nostri genitori (DUC 12. 26). Per tutto il corso della sua vita Agostino attribuì una collocazione privilegiata alle verità della matematica, che ascrive alle «regole interiori della [...] verità»: nessuno dice che sette e tre deve fare dieci – semplicemente, sappiamo che *fanno* dieci (DLA 2. 12. 34).

Da dove e in che modo acquisiamo la nostra conoscenza della matematica e della vera natura delle cose che ci circondano? Nelle *Confessioni* Agostino sottolinea che la conoscenza delle essenze o concetti delle cose non può venire dai sensi.

Gli occhi dichiarano: «Se hanno colore, le abbiamo trasmesse noi»; le orecchie dichiarano: «Se produssero suono, furono segnalate da noi»; le nari dichiarano: «Se avevano odore, sono passate da noi»; dichiara anche il senso del gusto: «Se non c'è sapore, non chiedere nulla a me»; il tatto dichiara: «Se non c'è corpo, non ho palpato, e se non ho palpato, non ho segnalato» (*Conf.* X. 10. 17).

Lo stesso vale per

i rapporti e le innumerevoli leggi dell'aritmetica e della geometria, senza che nessun senso corporeo ve ne abbia impressa alcuna, poiché non sono dotate di colore né di voce né di odore, né si gustano o si palpano. [...] Vidi le linee sottilissime tracciate dagli artigiani, simili a fili di ragnatela; ma altro sono le linee geometriche, altro le loro rappresentazioni riferitemi dall'occhio della carne: ognuno le conosce riconoscendole dentro di sé, senza pensare a un corpo qualsiasi (*Conf.* X. 10. 19).

Ma «da dove, dunque, e per dove entrarono queste cose»? Nel *Menone*, Platone aveva cercato di mostrare che la nostra conoscenza della geometria deve risalire a una vita precedente: ciò che a prima vista appare come l'apprendimento della disciplina non è altro, in realtà, che il richiamare alla memoria conoscenze sepolte, possedute da sempre. Nel primo periodo della sua vita Agostino fu attratto da questa spiegazione (cfr. *Ep.* 7. 1. 2), ma negli scritti della maturità l'entusiasmo per l'idea che l'anima esistesse già prima della creazione del corpo viene ad affievolirsi. Anche se ci fosse una vita precedente di quel tipo, afferma nel *De Trinitate*, essa non spiegherebbe l'apprendimento della geometria: è infatti difficile supporre che ognuno di noi sia stato geometra in una vita passata.

Bisogna piuttosto ritenere che la natura dell'anima intellettuale è stata fatta in modo che, unita [...] alle cose intellegibili, le percepisce in una luce incorporea speciale, allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda, nella luce

corporea (DT 12. 15. 24).

Quelle che in questo passo Agostino chiama «cose intellegibili» sono altrove chiamate da lui «ragioni eterne e incorporee». Esse sono immutabili, e come tali sono superiori alla mente umana. Tuttavia in qualche modo risultano legate a quest'ultima, poiché altrimenti la mente non sarebbe in grado di impiegarle come criteri per giudicare le cose corporee (DT 12. 2. 2).

Noi ci serviamo delle ragioni per quest'ultimo scopo, ad esempio, quando stabiliamo se la ruota di un certo carro sia o meno un cerchio perfetto, o quando applichiamo il teorema di Pitagora nella misurazione di un terreno. Ma non ci limitiamo ad applicare i criteri aritmetici e geometrici in questo modo: facciamo lo stesso anche con i canoni intellettuali della bellezza. Agostino ricorda in proposito il modo in cui era tracciato un certo arco che aveva visto a Cartagine. Il giudizio di allora – secondo cui tale arco possedeva una forma esteticamente gradevole – si fondava su una verità che egli aveva percepito attraverso gli occhi della mente razionale (DT 9. 6. 11).

Le «cose (o realtà) intellegibili» di Agostino sono palesemente assai simili alle idee di Platone. Nel rifiutare la tesi del *Menone*, Agostino non sta dunque negando l'esistenza di criteri eterni; sta invece dissentendo sulle modalità con cui gli uomini accedono a essi. Sulla scorta dei pensatori neoplatonici come Plotino¹, egli colloca dunque le idee nella mente divina.

La cristianizzazione di Platone operata da Agostino si fa più esplicita nel trattato *De ideis*, il quale rappresenta la n. XLVI delle sue *Ottantatré questioni diverse*. In esso, Agostino propone tre parole latine per rendere il termine «idee»: *formae*, *species* e *rationes*. Le idee, afferma, non si possono pensare esistenti in nessun altro luogo se non nella mente del creatore. Se infatti la creazione fu l'opera di un'intelligenza divina, essa dev'essere avvenuta in conformità alle ragioni eterne. Poiché però è blasfemo pensare che Dio, nel creare il mondo secondo le idee, si sia volto a un modello posto fuori da sé, bisogna concludere che le idee – uniche, eterne e immutabili – esistono nell'unica, eterna e immutabile mente di Dio. «Le idee non solo esistono, ma sono anche vere, perché sono eterne e rimangono per sempre eterne e immutabili. Partecipando di esse esiste tutto ciò

che esiste, qualunque sia il modo di essere» (83Q 46. 2).

Agostino: l'illuminazione divina.

Secondo Agostino gli esseri umani non acquisiscono le proprie idee né mediante l'anamnesi (come riteneva Platone), né attraverso l'astrazione (come pensava Aristotele), bensì per mezzo dell'illuminazione divina. «Pervasa e illuminata da Lui di quella luce intelligibile, l'anima razionale contempla, non con gli occhi del corpo, ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza, queste ragioni ideali, la cui visione la rende pienamente felice» (83Q 46).

Si è scritto molto sulla teoria agostiniana dell'illuminazione, sollevando una serie di questioni: l'illuminazione è necessaria per tutta la conoscenza, o lo è soltanto per la conoscenza a priori della logica e della matematica? Se le idee sono il contenuto della mente divina, come può una mente finita venire a contatto con esse, senza con ciò vedere Dio stesso? Come distinguere la visione di Dio necessaria alla comprensione della geometria, da quella visione beatifica di Dio che è invece la prerogativa celeste ultima, riservata ai soli beati in cielo?

Dal mio punto di vista tali discussioni appaiono infruttuose. A differenza di alcuni dei suoi successori medievali, Agostino non sviluppò una dettagliata teoria dell'illuminazione. Egli si serve semplicemente di una metafora, la quale non risulta mai, neppure in quanto metafora, elaborata in maniera coerente e sistematica.

Rappresentare le operazioni intellettuali in termini di operazioni corporee è un tratto naturale e universale dei linguaggi umani. Noi parliamo di *afferrare* un concetto, di una proposizione che *suona come vera*, o che al contrario *puzza di bugia*; ma tra i cinque sensi è la vista quello cui più spesso vengono paragonate le operazioni dell'intelletto. Quando diamo immediatamente l'assenso a una certa proposizione, senza bisogno dell'intervento né del ragionamento né di alcuna forma di persuasione, possiamo dire che ne *vediamo* la verità; e usiamo la stessa metafora quando parliamo di conoscenza *intuitiva*. Agostino è dunque in grado di parlare in maniera analoga e del tutto naturale di una «visione intellettuale», o degli «occhi della ragione».

Parlare di illuminazione aggiunge tuttavia alcuni elementi a questa metafora, di per sé abbastanza ordinaria. Vi è in primo luogo l'idea che il comprendere avvenga attraverso un qualche mezzo intermedio, grazie al quale comprendiamo – proprio come la luce è il mezzo necessario alla nostra vista nell'osservare i colori. Viene inoltre implicata l'esistenza di una sorgente da cui tale mezzo scaturisce, alla maniera in cui il sole e le altre fonti luminose sono la sorgente della luce che vediamo. Infine, l'idea suggerisce che, oltre agli oggetti rischiarati dalla luce, ci possano essere anche oggetti celati dall'oscurità.

È difficile rimpolpare la spiegazione che Agostino dà dell'illuminazione in maniera tale da trovare corrispondenze puntuali per ciascuno di questi aspetti della metafora. L'elemento più chiaro è sicuramente Dio, in quanto sorgente dell'illuminazione intellettuale, cui corrisponde il sole come sorgente della luce visibile. Tale illuminazione divina dovrebbe spiegare il modo in cui noi esseri umani possediamo idee corrispondenti agli archetipi platonici. Tuttavia le idee non sono entità umbratili, che necessitano di essere illuminate; dovrebbero essere invece le entità più luminose che ci siano. Se accettiamo l'esistenza di qualcosa come le idee, perché è dunque necessario un mezzo per accedervi? Perché non dire semplicemente, come più tardi farà Descartes, che Dio crea delle copie delle idee nelle nostre menti nel momento in cui porta quest'ultime all'esistenza?

Per valutare adeguatamente la teoria di Agostino dobbiamo dimenticare quello che sappiamo o crediamo di sapere riguardo alla fisica della luce, considerando invece semplicemente il fenomeno dell'illuminazione per come si presenta nella sua immediatezza, ovvero in quegli aspetti comuni tanto ad Agostino quanto alla nostra esperienza ordinaria. In primo luogo, quando illumina gli oggetti che devono essere visti, la luce ci aiuta a discernarli, ma quando è rivolta direttamente verso i nostri occhi – soprattutto se si tratta del sole – essa non aiuta la visione, ma anzi la impedisce. L'illuminazione divina di cui ci parla Agostino sembra appartenere a questo secondo caso: essa non è diretta sugli oggetti della visione intellettuale, bensì verso gli occhi della nostra ragione. L'indagine intellettuale, per com'è rappresentata da questa metafora, sembra quindi un'impresa disperata – qualcosa di simile al guidare

un'automobile, di notte, con i fari puntati contro il parabrezza.

Il linguaggio dell'illuminazione adombra inoltre una distinzione fondamentale: quella tra fede e ragione. Mentre per i filosofi cristiani successivi ad Agostino divenne abituale distinguere tra ciò che riguardo a Dio poteva essere conosciuto in questa vita per mezzo della sola ragione naturale, da una parte, e ciò che di Lui poteva essere creduto unicamente in virtù della Rivelazione e della grazia sovrannaturale, dall'altra; per Agostino illuminazione e creazione sono due concetti distinti. Ciò fa sí che la prima sembri sovrannaturale, piú che naturale. Per altro verso l'illuminazione sembra necessaria non soltanto perché la mente sia in grado di afferrare misteri come la Trinità, ma anche per comprendere le verità piú basilari dell'esperienza quotidiana.

Agostino scrisse molto sul tema della fede (*fides*), ma non circoscrisse mai il significato del termine a quell'accezione tecnica e piú tarda secondo cui *fides* indicava la credenza in una proposizione sulla base della parola rivelata da Dio. In un passo egli definisce la fede come «pensare con assenso» (*DPS* 2. 5). Malgrado tale definizione della fede sia divenuta classica, essa mi sembra inadeguata sotto due punti di vista. In primo luogo, noi pensiamo e diamo l'assenso ogniqualvolta richiamiamo alla mente una credenza su un argomento qualsiasi, non soltanto religioso. In secondo luogo – come spesso lo stesso Agostino non manca di sottolineare – in ogni istante vi sono cose che crediamo, malgrado non stiamo affatto pensando a esse. Un pensiero, ovvero una *cogitatio*, è un evento databile all'interno della nostra vita mentale; una credenza (incluso quel tipo particolare di credenza che è la fede) è invece qualcosa di diverso: si tratta di una disposizione, non di un episodio.

Quando Agostino parla di fede non si preoccupa tuttavia tanto di esporne lo statuto epistemico, quanto piuttosto di enfatizzarne la natura di virtù gratuita, appartenente alla triade paolina di fede, speranza e carità, e infusa in noi da Dio stesso². Nei passi in cui si dilunga nello spiegarne la natura, il discorso torna a far uso della metafora della luce; ma stavolta in modo contrario a quanto fatto per la spiegazione della conoscenza delle verità eterne. Così leggiamo nella *Città di Dio* che «la mente stessa, sede naturale della ragione e dell'intelligenza, è indebolita e come ottenebrata da vizi

inveterati; e non solo per aderire e godere di quell'immutabile luce, ma anche per sostenere il bagliore doveva essere prima permeata e purificata dalla fede, fino a rinnovarsi e a guarire» (DCD XI. 2).

Bonaventura: l'illuminazione.

Il rapporto tra fede e ragione occupò un posto di rilievo nelle teorie della conoscenza dei pensatori medievali che vennero dopo Agostino. San Bonaventura, che come Agostino prediligeva la filosofia platonica a quella di Aristotele, reputava che persino i più grandi platonici, quali Cicerone e Plotino, versassero profondamente in errore riguardo alla vera natura della felicità umana. Senza fede nessuno può comprendere il mistero della Trinità, né venire a conoscenza del destino soprannaturale che attende gli uomini dopo la morte (I *Sent.* 3. 4). Per Bonaventura anzi il filosofo, per quanto dotato, si trova in una posizione ancor peggiore rispetto alla semplice ignoranza: il suo errore riguardo alle cose più importanti che è dato conoscere non è meramente negativo. «La scienza filosofica è via ad altre scienze, ma chi vuole fermarsi a essa cade nelle tenebre» (*De Donis* 3. 12).

Un filosofo cristiano, illuminato dalla grazia della fede, può tuttavia far buon uso degli argomenti filosofici, al fine di estendere la propria comprensione della verità salvifica. Lo stesso Bonaventura agisce in questo modo, fornendo varie prove dell'esistenza di Dio: l'esistenza dell'essere manchevole implica quella di un essere perfetto, afferma; l'essere dipendente implica un essere indipendente; l'essere mobile quello immobile, e così via. Egli interpreta queste prove in chiave platonica, come semplici stimoli atti a richiamare alla mente una conoscenza di Dio che essa, per sua natura, possiede da sempre (*Itin.* c. 1). Muovendo da questo presupposto, Bonaventura avanza la propria versione dell'argomento ontologico anselmiano, nella quale mette in evidenza che, per ottenere conoscenza esplicita di Dio, non è necessario fare altro che riflettere su quanto già è riposto nelle nostre menti³. La riflessione sul desiderio di felicità che è proprio di ogni essere umano mostrerà che si tratta di un desiderio che non può essere soddisfatto se non dal possesso del sommo Bene, ossia Dio (*De Myst. Trin.* 1. 17, *conclusio*).

Per Bonaventura la nozione innata che l'uomo ha di Dio

rappresenta però un'eccezione. Egli non credeva, in generale, che le nostre idee fossero innate. Concordava invece con Aristotele nel ritenere che la mente fosse inizialmente una *tabula rasa*, e che anche i principî intellettivi più generali fossero acquisiti in seguito all'esperienza sensibile (II *Sent.* 24. 1. 2. 4.). Soltanto la nozione di Dio era un concetto innato, poiché la mente stessa non era altro che un'immagine di Dio – uno specchio in cui i Suoi caratteri potevano essere vagamente osservati (*De Myst. Trin.* 1. 1). A metà fra la conoscenza di Dio, innata e da sempre presente, e quella acquisita dei principî intellettivi, si trova la nostra conoscenza della virtù: essa non è né un'idea innata né un'astrazione dai sensi, bensì una capacità naturale di distinguere il bene dal male (I *Sent.* 17. 1).

La conoscenza acquisita a partire dagli oggetti mutevoli e deperibili della percezione sensibile è essa stessa esposta al dubbio e all'errore. Se vogliamo ottenere certezze stabili, afferma Bonaventura, necessitiamo dell'aiuto della verità immutabile, che è Dio stesso. Le «ragioni eterne» – ovvero le idee contenute nella mente divina – sono imperscrutabili all'uomo durante la sua vita terrena, ma esercitano un invisibile influsso causale sui nostri pensieri. Questo influsso non è altro che l'illuminazione divina, grazie alla quale siamo in grado di cogliere le essenze stabili che soggiacciono ai fenomeni dileguanti del mondo (*Itin.* 2. 9).

Tommaso: la genesi dei concetti.

Dando seguito a una lunga tradizione di pensiero, Bonaventura fa appello al sovrannaturale per rendere conto del funzionamento della mente umana. Tommaso d'Aquino, suo contemporaneo, rifiuta invece questo tipo di spiegazione. Anche Tommaso utilizza la metafora della luce per spiegare l'attività dell'intelletto: l'intelletto agente fornisce la luce, la quale trasforma gli oggetti individuali del mondo, pensabili solo in potenza, in oggetti pensabili in atto nella mente. Egli tuttavia insiste sul fatto che l'intelletto agente è una facoltà naturale interna al singolo essere umano; non si tratta, come nella tradizione che si rifaceva ad Avicenna e Averroè, di un'entità sovrannaturale che dall'esterno agisce sulla mente degli uomini⁴.

Nella *Summa theologiae* (1a 79. 3-4) Tommaso afferma con grande enfasi che l'intelletto agente si trova nell'anima dell'uomo. Senza dubbio vi è anche un intelletto superiore a quello umano – vale a

dire un intelletto divino –, ma perché il pensiero umano sia possibile è necessaria la presenza di una facoltà specificamente umana derivata da tale intelletto superiore. Dio illumina ogni uomo che viene al mondo, come dice san Giovanni, ma solo in qualità di causa universale, la quale conferisce a ciascun'anima le sue facoltà particolari (*ibid.*).

Tommaso espone il proprio giudizio riguardo alle teorie simili a quella elaborata da Bonaventura nella questione 84 della prima parte della *Summa*, laddove si chiede se l'anima intellettiva conosca le cose materiali nelle loro nature (o ragioni) eterne (*in rationibus aeternis*). Nel *Sed contra* Tommaso afferma:

Scrivono sant'Agostino: «Se tutti e due vediamo che è vero quanto dici tu, e che è vero quanto dico io, di grazia, dov'è che lo vediamo? Certamente né io in te, né tu in me, ma ambedue lo vediamo nella stessa immutabile verità, che è al di sopra delle nostre menti». Ora, la verità immutabile fa parte delle ragioni eterne. Dunque l'anima intellettiva conosce ogni verità nelle ragioni eterne (*ST* 1a 84. 5).

Nel prosieguo dell'argomentazione Tommaso rifiuta la dottrina dell'illuminazione divina, ma formula la confutazione con l'affabilità caratteristica del suo stile, in maniera tale da non criticare sant'Agostino oltre lo stretto necessario⁵.

Tommaso non è certo un empirista: egli nega che l'esperienza sensibile basti da sola perché si dia conoscenza intellettiva (*ST* 1a 84. 6c). Oltre a essa, sostiene, è necessario l'intervento dell'intelletto agente. Tuttavia se da un lato non può dirsi empirista, dall'altro non si rifà nemmeno alla teoria dell'illuminazione: neppure l'intelletto agente, da solo, è sufficiente per ottenere la conoscenza intellettiva. «Per poter avere la conoscenza delle cose materiali, oltre la luce intellettuale che è in noi, sono richieste anche le specie intellegibili ricevute dalle cose» (*ST* 1a 84. 5c). L'intelletto umano, in questa vita, è per Tommaso una facoltà atta alla comprensione degli oggetti materiali. Senza l'ausilio dei sensi e dell'immaginazione (che producono *phantasmata*, «fantasmi») non ci sarebbe dato alcun oggetto; senza l'intelletto agente, nessun oggetto

risulterebbe pensabile o intelligibile. I pensieri senza i fantasmi sono vuoti; i fantasmi senza i pensieri sono oscuri alla mente.

Per Tommaso l'intelletto agente non è qualcosa di sovrannaturale, anzi, esso appartiene alla natura umana. Quando discute la natura dell'insegnamento (ST 1a 117. 1), egli afferma: «È innato in ciascun uomo un principio di scienza, e cioè il lume dell'intelletto agente, per mezzo del quale fin da principio vengono subito conosciuti naturalmente alcuni principî universali di tutte le scienze».

Tommaso paragona il ruolo assunto dall'intelletto agente nell'insegnamento a quello giocato dalla nostra natura corporea nella medicina. L'arte del medico imita la natura, afferma, la quale guarisce il paziente mediante il controllo della temperatura, la digestione, e l'espulsione di materia nociva. Quando un allievo studia, l'insegnante lo assiste nell'uso che egli fa della luce naturale del proprio intelletto, così che l'allievo progredisce verso nuove conoscenze. Mediante questa analogia Tommaso sta dicendo che l'azione dell'intelletto agente non è più sovrannaturale di quanto lo sia quella dell'apparato digerente. Certo, entrambi sono stati parimenti creati da Dio; ma se il fatto di essere un ente voluto da Dio rende qualcosa sovrannaturale, allora il mondo intero è sovrannaturale, e la distinzione tra naturale e sovrannaturale perde di significato.

Ma Dio, in quanto creatore dell'intelletto agente, non infonde in esso una speciale intuizione, che differisce dalle altre creature? Nella *Summa contra Gentiles* (ScG 3. 47), Tommaso distingue una somiglianza a Dio, presente in tutte le creature, e una somiglianza speciale, presente nell'intelletto, dovuta alla capacità che esso possiede di conoscere la verità. Vi sono alcune verità su cui tutti gli uomini si trovano d'accordo, afferma Tommaso, ovvero i primi principî del ragionamento speculativo e di quello pratico. È la presenza di queste verità alla mente che rende quest'ultima un'immagine di Dio. Tali verità non sono né innate né acquisite mediante esperienza o induzione; è innata la facoltà che ci permette di riconoscerle quando l'esperienza ce ne presenta dei singoli esempi.

L'intelletto agente in Tommaso risulta così essere essenzialmente una capacità di formare concetti, la quale opera a partire da

phantasmata. L'intelletto agente trasforma i dati dell'esperienza sensibile, pensabili in potenza, in specie pensabili in atto. Per Tommaso la formazione dei concetti prevede l'applicazione di principî come quello di non-contraddizione: possedere il concetto di X implica la capacità di distinguere ciò che è X da ciò che non lo è. In questo senso si può dire che l'intelletto è consapevole di tali principî. Tuttavia, senza gli stimoli provenienti dai sensi, tale consapevolezza non fornisce alcun apporto alla conoscenza delle essenze degli oggetti materiali – ciò che invece è il compito peculiare dell'intelletto nella vita presente.

L'intelletto agente è esso stesso il riflesso e lo specchio della luce increata dell'intelletto divino. Quando l'intelletto agente impiega i suoi principî per formare i concetti a partire dall'esperienza dei sensi, sottolinea esplicitamente Tommaso, esso non abbisogna di alcuna ulteriore illuminazione divina.

La mente umana necessita dell'operazione divina per divenire consapevole della verità; ma nel caso delle cose conosciute in maniera naturale essa non ha bisogno di una nuova luce, bensì solamente del movimento e della direzione divini (*IBT* 1. 1c).

Naturalmente san Tommaso credeva anche in un'illuminazione divina soprannaturale che sopraggiunge dall'esterno: si tratta della grazia, la quale genera la fede nei fortunati che la ricevono. Egli tuttavia si premura di distinguere accuratamente questo tipo di illuminazione dalla luce innata e naturale dell'intelletto agente. «Noi intendiamo e giudichiamo tutte le cose nella luce della prima verità, in quanto la luce stessa della nostra mente, naturale e gratuita, non è che una impronta della prima verità» (*ST* 1a 88. 3 ad 1).

Tommaso: fede, conoscenza e scienza.

La netta distinzione tracciata tra verità conoscibili mediante la luce naturale, da una parte, e verità accessibili soltanto attraverso la luce soprannaturale della fede, dall'altra, rappresenta uno dei maggiori contributi di san Tommaso alla teoria medievale della conoscenza. Tommaso riteneva che la ragione naturale fosse in grado di pervenire a un numero alquanto esiguo di verità su Dio: tra di esse vi era il fatto che Egli esisteva, che era onnisciente, onnipotente,

benevolo e così via. Dottrine come la Trinità e l'Incarnazione risultavano indimostrabili dalla mera ragione, ed erano invece conoscibili soltanto mediante Rivelazione. La fede, intesa in senso teologico, è la credenza in qualcosa sulla base della parola di Dio. Si tratta di un tipo di credenza diversa da quella nell'esistenza di Dio prodotta da una prova filosofica ben condotta. Secondo Tommaso il fedele segue la parola di Dio in molte circostanze, ma non può credere all'esistenza di Dio sulla base della sola rassicurazione proveniente dalla Sua parola. Sotto questo punto di vista, il credere in Dio non rientra nella fede, ma ne è un presupposto: Tommaso lo definisce il «preambolo» della fede.

Le verità su Dio conosciute mediante la sola ragione naturale costituiscono l'ambito proprio della teologia naturale; i misteri della fede sono invece di competenza della teologia rivelata. Tuttavia, quando utilizziamo l'espressione «dalla sola ragione», ci troviamo di fronte a un'ambiguità. L'espressione potrebbe indicare che, nel trarre le sue conclusioni, la teologia naturale muove solo da premesse derivanti dall'esperienza o dalla riflessione, senza aver bisogno di ricorrere a premesse provenienti dai testi sacri o da una rivelazione speciale. In un altro senso, la locuzione potrebbe significare invece che i teologi naturali giungono alle proprie conclusioni senza alcun intervento esterno gratuito. Così, quando parliamo di «sola ragione» nel primo senso, ci riferiamo sia alle premesse a partire dalle quali la ragione giunge alle proprie conclusioni, sia ai rapporti logici implicati nel ragionamento. Dall'altra parte, quando parliamo di «sola ragione» contrapponendovi l'intervento della grazia, ci spostiamo dal discorso sulle ragioni a quello sulle cause: stiamo cioè parlando degli antecedenti causali – e non logici – del processo del ragionamento.

Anche le verità che per principio sono raggiungibili con la ragione – come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima –, secondo Tommaso in pratica debbono venire accettate da molti in base all'autorità. La dimostrazione fondata sul ragionamento filosofico richiede infatti più intelligenza, tempo libero ed energie di quelle di cui dispone la maggior parte degli uomini. Nell'esporre la struttura della teologia naturale egli distingue così le credenze di chi è istruito da quelle del semplice. Quest'ultimo (il credente ingenuo)

non necessariamente dev'essere capace di comprendere la struttura di prove come le cinque vie – che, se percorse fino in fondo, portano il filosofo a conoscere l'esistenza di Dio. Il semplice credente si limita soltanto a *credere*, appunto, che vi sia un Dio. Per le ragioni sopra menzionate Tommaso non reputa che tale credenza sia fede: si tratta di una credenza che riposa sull'autorità umana, non divina. Essa risulta del tutto ragionevole, poiché gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio sono a disposizione della comunità dei credenti, anche se risultano intellegibili solo ai suoi membri istruiti (ScG 1. 3-6).

La distinzione operata da Tommaso tra fede e ragione, e con essa quella tra teologia naturale e teologia rivelata, segnò una svolta nella teoria medievale della conoscenza. Essa, in quanto epistemologia⁶, è quella disciplina filosofica che studia la conoscenza e la credenza, interrogandosi su quale tipo di cose possiamo conoscere e sul modo in cui le conosciamo; e oltre a ciò su quali cose dovremmo credere, e sul perché dovremmo farlo. Considerata da questo punto di vista, l'opera di Tommaso approfondì la distinzione fra credenza e conoscenza. Egli sottolineò più di ogni altro suo predecessore il fatto che l'afferrare il mistero della Trinità non era in nessun modo un problema inerente alla comprensione o alla conoscenza, bensì alla fede. All'interno del dominio delle credenze, Tommaso operò poi un'ulteriore differenziazione, quella tra fede e opinione, che egli distinse sulla base del rispettivo grado di certezza. La fede – così come la conoscenza – implica l'impegnarsi rispetto alla verità della proposizione creduta; l'opinione invece non lo prevede. Oltre al divario nel grado di certezza, tra le due vi è anche una differenza circa il tipo di giustificazione: la fede dipende dalla testimonianza soprannaturale, l'opinione riposa sull'evidenza quotidiana.

Dopo averla fermamente distinta dalla fede, Tommaso offre una visione della conoscenza (*scientia*) profondamente influenzata dall'ideale aristotelico di scienza deduttiva – esposto dallo Stagirita nei *Secondi analitici*. Ogni verità conoscibile in senso strettamente scientifico, sostiene, è una conclusione cui si può pervenire mediante ragionamento sillogistico, a partire da premesse autoevidenti. Vi sono proposizioni di cui è sufficiente comprendere il significato perché esse suscitino immediatamente il nostro

assenso: tali sono il principio di non contraddizione e altri principî primi consimili. La capacità di comprendere e applicare tali principî è la dote principale dell'intelletto: essa è detta *intellectus*, intendendo il termine nel senso più ristretto. A partire da tali principî autoevidenti, l'intelletto umano ha il potere di dedurre conclusioni mediante procedimento sillogistico: tale capacità è chiamata *ratio*, cioè facoltà del ragionamento. I principî primi si rapportano alle conclusioni come gli assiomi ai teoremi. L'*intellectus*, ovvero la capacità di afferrare i principî, è detto *habitus principiorum*, mentre la conoscenza dei teoremi dedotti da questi è l'*habitus scientiae* (ST 1a 2ae. 57. 2).

In nessun luogo Tommaso ci fornisce un elenco dei principî autoevidenti a fondamento di tutta la conoscenza scientifica, né cerca, come Spinoza, di avanzare le proprie tesi filosofiche in forma di conclusioni dedotte a partire da assiomi autoevidenti. Egli sostiene tuttavia che le scoperte di ogni disciplina scientifica costituiscono un gruppo ordinato di teoremi all'interno di un certo sistema deduttivo, i cui assiomi sono o teoremi di una scienza superiore, o principî di per sé autoevidenti. Un teorema, secondo Tommaso, può essere dimostrabile in più di un sistema: il fatto che la terra è tonda, ad esempio, può essere provato sia dall'astronomo che dal fisico. Le scienze differiscono l'una dall'altra se hanno diversi oggetti formali: l'astronomo e il geometra, potremmo dire, conoscono un medesimo oggetto materiale, ossia il sole, dal punto di vista di due differenti descrizioni formali: l'uno in quanto corpo celeste, l'altro in quanto solido sferico. Le conclusioni derivabili da scienze differenti vengono dedotte da sillogismi i cui termini medi sono diversi tra loro. È possibile che vi siano più catene di ragionamento che conducono a un particolare teorema, mentre è necessario che ve ne sia almeno una che lega un teorema agli assiomi. L'ideale di scienza così esposto sembra trovare la sua realizzazione più perspicua nella formalizzazione euclidea della geometria.

Questa teoria della *scientia* è evidentemente inadeguata a rivestire il ruolo di teoria generale della conoscenza. Lo dimostra in primo luogo il fatto che molte delle cose che normalmente – e giustamente – diciamo di conoscere non sono proposizioni appartenenti ad alcun sistema deduttivo. Si potrebbe affermare, in risposta, che il

problema è semplicemente frutto di un equivoco di traduzione: il verbo latino *scire* e il nome *scientia* non indicano la conoscenza, bensì la scienza. Benché di fatto Tommaso usi spesso il verbo come un semplice equivalente di «conoscere», è vero che egli ha a disposizione almeno altri due termini (il verbo *cognoscere* e il sostantivo *cognitio*) che hanno un'applicazione molto più ampia e meno tecnica. Essi vengono utilizzati in un gran numero di contesti per riferirsi a cose tra loro differenti: alle percezioni sensibili e alla comprensione intellettuale; alla conoscenza per esperienza immediata e alla conoscenza descrittiva; all'acquisizione dei concetti e al loro uso. È necessaria un'accurata attenzione al contesto per individuare quale sia la traduzione appropriata di questi termini nei singoli luoghi. Purtroppo, in anni recenti, molti medievisti hanno abbandonato la traduzione in favore della traslitterazione: il risultato non è solo brutto da un punto di vista linguistico, ma anche foriero di una certa confusione intellettuale. Lo pseudo-verbo inglese *cognize*, ad esempio, sembra denotare un evento episodico, e la sua presenza fa sì che tutti i tipi di stati, atti e attività cognitivi (in realtà tra loro differenti) sembrino riferirsi a eventi momentanei, dei quali paiono potersi dare come delle istantanee mentali. Resta comunque vero che, se cerchiamo in Tommaso una teoria della conoscenza che sia fruttuosa, dobbiamo esaminare i suoi utilizzi del termine *cognitio*, piuttosto che rivolgerci alla sua teoria della *scientia*.

Soffermiamoci tuttavia per un momento sulla concezione di Tommaso, considerandola come una spiegazione della scienza, più che una teoria generale della conoscenza. Occorre innanzitutto capire che con tale definizione non si intende alcuna riflessione sul metodo scientifico: non bisogna pensare che lo scienziato inizi con dei principî autoevidenti e ottenga le proprie conclusioni sul mondo operando, a partire da essi, mediante delle deduzioni a priori. La procedura viaggia piuttosto in direzione opposta: lo scienziato incomincia da un fenomeno – un'eclissi di luna, poniamo – e ne ricerca la causa. Trovare la causa non è altro che trovare il termine medio di un sillogismo nel quale l'accadere dell'eclissi figura come conclusione. La scienza assolve il proprio compito soltanto una volta che tale sillogismo sia stato ricondotto – tracciandone a ritroso il percorso attraverso altri sillogismi – ai principî primi. Così facendo, però, i principî primi cui si perviene costituiscono la

conclusione della ricerca scientifica, non il suo punto di partenza⁷. La catena della deduzioni non è dunque il mezzo, bensì il prodotto dell'impresa scientifica.

A costituire un problema serio, per la teoria di Tommaso, è però la mancanza di chiarezza circa il ruolo dell'esperienza e dell'esperimento nella scienza. È vero che *scientia* è un termine abbastanza ampio da includere tanto la matematica quanto la metafisica, ma dagli esempi che Tommaso ci offre risulta chiaro che la sua spiegazione ha la pretesa di valere anche per discipline come l'astronomia e la medicina. La *scientia*, ci dice, si occupa delle verità universali e necessarie. Ma come può l'instabilità del mondo con cui entriamo in contatto nell'esperienza sensibile fornirci verità di questo tipo? Come è possibile che – secondo quanto afferma lo stesso Tommaso (*ST* 1a 101. 1) – gli esseri umani dipendano dai sensi per l'acquisizione della *scientia*?

Il ruolo che egli attribuisce ai sensi nell'ambito dell'impresa scientifica concerne l'acquisizione dei concetti e la comprensione dei principî, più che lo stabilire leggi contingenti di natura. A tal proposito Tommaso ci spiega come ciò che i sensi ci trasmettono sia necessario per l'astrazione dei concetti universali, e ci illustra il modo in cui cogliamo i principî universali per mezzo della riflessione sulle loro particolari esemplificazioni nella realtà. In entrambi i casi egli si serve della parola *inductio* per descrivere tale processo (*CSA* 1. 30, 2. 30). Come accade però assai spesso per i termini tecnici latini utilizzati da Tommaso, la parola è quel che si dice un falso amico. Nell'*inductio* i singoli esempi valgono come illustrazione di una certa proposizione, ma non fungono da prova a favore di quest'ultima. La verità della proposizione, una volta compresa, risulta per Tommaso autoevidente. Si tratta dunque di una nozione d'induzione del tutto differente da quella elaborata a partire da Bacone, per il quale gli esempi forniscono un supporto statistico in vista di una generalizzazione scientifica.

A partire dalla prima età moderna la teoria della conoscenza ha non di rado assunto una forma particolare: quella della risposta allo scetticismo. Nel far ciò, essa ha avviato un lungo confronto con questioni del tipo: quali ragioni abbiamo per fare affidamento sui nostri sensi? Quali ragioni per ammettere l'esistenza di un mondo

esteriore? Quali, per credere nell'esistenza di altre menti? Tommaso manifesta assai scarso interesse per una teoria della conoscenza così intesa. Egli reputa che i nostri sensi siano generalmente affidabili, considera la natura degli oggetti materiali come l'oggetto proprio dell'intelletto – per come lo conosciamo – e dibatte sulla natura e sul numero delle menti umane e sovraumane, piuttosto che sulla loro esistenza. Il clima intellettuale della sua epoca non permetteva di tracciare una distinzione chiara tra psicologia e teoria della conoscenza, vale a dire tra la descrizione e la giustificazione dell'attività delle nostre facoltà mentali. Lo stesso Tommaso non cercò mai di approfondire tale differenza in maniera analoga a quanto aveva fatto con la dicotomia tra fede e ragione. Rimandiamo dunque il lettore che desideri approfondire l'analisi tomista delle operazioni dei sensi e dell'intelletto al capitolo VII, dedicato alla filosofia della mente⁸.

La teoria della conoscenza in Duns Scoto.

Si può sostenere che l'epistemologia, cioè la teoria della conoscenza così come la si intende in epoca moderna, fa la sua prima comparsa negli scritti di Duns Scoto. L'affermazione può apparire sorprendente, dal momento che Scoto era ancor più alieno di Tommaso da qualsiasi interesse per lo scetticismo. Contrariamente a Tommaso, il quale riteneva che l'oggetto proprio dell'intelletto, in questa vita, fosse la natura degli oggetti materiali, Scoto pensava che l'intelletto fosse sufficientemente potente da potersi rivolgere a ogni cosa nel cielo e sulla terra, spaziando sull'intera gamma dell'ente, finito e infinito. Sempre a differenza di Tommaso, secondo cui gli individuali materiali non erano oggetto della conoscenza intellettuale, bensì di quella sensibile, Scoto era incline ad attribuire all'intelletto anche la conoscenza degli enti individuali in se stessi (*Quodl.* 13. p. 32). Se tuttavia, in questo modo, da una parte Scoto estendeva la portata dell'intelletto, dall'altra egli diminuiva però il grado di certezza cui esso poteva aspirare.

Un determinato ente individuale, afferma Scoto nel suo commento al *De anima* (22. 3), è un qualcosa che l'intelletto umano può cogliere anche nella vita presente, durante la quale le facoltà dell'intelletto stesso sono rese torbide dal peccato. Se così non fosse, non saremmo capaci di ottenere alcuna conoscenza degli universali

mediante induzione, né di nutrire amore razionale nei confronti di un particolare individuo umano. La nostra conoscenza degli individuali resta a ogni modo oscura e incompleta. Se due entità individuali non differiscono l'una dall'altra per nessuna delle loro proprietà sensibili, afferma Scoto, l'intelletto non sarà in grado di distinguerle, neppure nel caso esse abbiano due eccezioni diverse e siano perciò effettivamente due individui distinti. Una tale mancanza di chiarezza nella conoscenza degli individuali comporta anche un certo offuscamento della nostra conoscenza degli universali, poiché «è impossibile astrarre l'universale dal singolare senza che si conosca il singolare stesso dal quale avviene l'astrazione: l'intelletto infatti non potrebbe astrarre se ignorasse l'oggetto dal quale deve astrarre» (*ibid.*).

Per Scoto la conoscenza implica la presenza alla mente di una rappresentazione dell'oggetto conosciuto. Come Tommaso, egli descrive la conoscenza in termini di presenza, nel soggetto conoscente, di una specie o idea. Ma se per Tommaso la specie era un concetto – vale a dire una capacità posseduta dall'intelletto in questione –, per Scoto la specie è l'oggetto immediato di conoscenza. Alla conoscenza, afferma Scoto, «non è necessaria la reale presenza dell'oggetto in sé, ma è richiesto qualcosa in cui l'oggetto sia rappresentato. La specie possiede una natura tale che l'oggetto da conoscersi è presente in essa non effettivamente o realmente, bensì in modo tale da essere mostrato» (*Ord.* 3. 366).

Secondo Tommaso l'oggetto dell'intelletto era realmente presente nella mente, dal momento che, essendo universale, la sua esistenza consisteva unicamente in tale presenza. Scoto, che riteneva possibile la conoscenza intellettiva dell'individuale, pensava invece la conoscenza intellettiva (intesa in senso generale) sul modello di cognizione che deriva dai sensi. Quando vedo una parete bianca, la bianchezza della parete ha un effetto sulla mia vista e sulla mia mente, ma non può essa stessa essere presente nell'occhio o nella mente: al suo posto vi è una qualche rappresentazione.

Egli operò inoltre una distinzione tra cognizione astrattiva e cognizione intuitiva. «Dovremmo apprendere che nell'intelletto vi possono essere due tipi di cognizione e intellesione: un'intellessione può essere nell'intelletto nella misura in cui esso astrae da ogni

esistenza; l'altra intellesione può essere di una cosa nella misura in cui essa è presente nella sua esistenza» (*Lect.* 2. 285). La distinzione tra cognizione intuitiva e astrattiva non va identificata con quella tra senso e intelletto. Sebbene Scoto ritenesse in effetti che la conoscenza intellettuale, nella vita presente, riposasse sull'astrazione, la parola «astrattiva» non deve condurci fuori strada. Per Scoto vi possono essere sia una conoscenza intellettuale sia una conoscenza sensibile di tipo intuitivo; mentre anche l'immaginazione, che è una facoltà sensibile, può avere conoscenza astrattiva (*Quodl.* 13, p. 27). Scoto operò un'ulteriore distinzione, separando la conoscenza intuitiva perfetta da quella imperfetta: la conoscenza intuitiva perfetta è quella di un oggetto esistente al momento presente; la conoscenza intuitiva imperfetta è invece quella di un oggetto esistente nel futuro o nel passato.

La conoscenza astrattiva è invece la conoscenza dell'essenza di un oggetto che lascia tuttavia in sospeso la questione relativa all'esistenza o meno di quest'ultimo (*Quodl.* 7, p. 8). Si ricordi che per Scoto il termine «essenza» comprende anche le essenze individuali; quindi la conoscenza astrattiva non è soltanto conoscenza di verità astratte nel senso ordinario del termine. In tal senso, la nozione appare piuttosto difficile da comprendere: sembra infatti che non possa esserci conoscenza che *p*, se *p* non si verifica. Forse potremmo aggirare l'ostacolo insistendo sul fatto che «conoscenza» non è la traduzione appropriata di *cognitio*. Ma anche così facendo, ci rimane uno stato mentale, la *cognitio* che *p*, il quale (a) possiede il medesimo status psicologico della conoscenza che *p*, e (b) è compatibile con il fatto che *p* non si verifichi. Si profila inoltre all'orizzonte la spinosa questione circa il modo in cui di volta in volta distinguiamo il tipo di stato mentale (astrattivo o intuitivo) in cui ci troviamo. Le due cognizioni sono distinguibili grazie a un qualche loro marchio interiore inequivocabile? Se sí, in che cosa consiste tale segno di riconoscimento? Se no, invece, come possiamo affermare con sicurezza di conoscere realmente qualcosa?

Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva in Ockham.

I problemi sollevati dal concetto di conoscenza astrattiva aprirono una strada allo scetticismo, destando la preoccupazione dello stesso Scoto (*Lect.* 2. 285). Negli anni che seguirono la sua morte, la

distinzione tra due tipi di conoscenza fu estremamente influente, tanto che la breccia aperta da Scoto fu attraversata da molti dei suoi successori, i quali si spinsero assai più in là di lui. Si può incominciare prendendo in esame le conseguenze che la distinzione ebbe in Guglielmo d'Ockham.

Nell'introdurre le nozioni di conoscenza astrattiva e conoscenza intuitiva, Ockham avanza un'altra distinzione, quella tra apprensione e giudizio. Noi apprendiamo termini singolari e proposizioni di ogni tipo, egli afferma, ma diamo il nostro assenso solo a pensieri complessi. Possiamo pensare un pensiero complesso senza assentirvi – cioè senza giudicare che esso è vero – ma per converso non possiamo compiere alcun giudizio senza apprenderne il contenuto. La conoscenza implica sia l'apprensione sia il giudizio, ed entrambi a loro volta presuppongono la conoscenza dei termini semplici che costituiscono il pensiero complesso in questione (*OTh.* 1. 16-21).

La conoscenza di un incomplesso, secondo Ockham, può essere astrattiva o intuitiva. Se è astrattiva essa coglie l'oggetto astraendo (o prescindendo) dall'esistenza e dalle eventuali proprietà contingenti di quest'ultimo. La conoscenza intuitiva è invece definita da Ockham come segue: «La conoscenza intuitiva è una conoscenza tale da consentirci di conoscere se una cosa è o non è, cosicché se la cosa esiste, l'intelletto immediatamente giudica che essa esiste, e ha consapevolezza evidente della sua esistenza, a meno che, per caso, ciò non sia impedito da qualche imperfezione di quella conoscenza» (*OTh.* 1. 31). La conoscenza intuitiva può avere come oggetto non solo l'esistenza, ma anche le proprietà delle cose. Se Socrate è bianco, la mia conoscenza intuitiva di Socrate e della bianchezza può rendermi consapevole in maniera evidente del fatto che Socrate è bianco. La conoscenza intuitiva è indispensabile alla conoscenza delle verità contingenti: nessuna verità di questo tipo può essere conosciuta mediante conoscenza astrattiva (*OTh.* 1. 32).

A una prima lettura si è inclini a pensare che per «conoscenza intuitiva» Ockham intenda la consapevolezza di qualcosa quale è prodotta dai sensi. Così facendo, diventa naturale guardare alla tesi secondo cui le verità contingenti sono attingibili soltanto mediante

conoscenza intuitiva come a una sincera professione di empirismo – cioè della dottrina secondo cui tutta la conoscenza dei fatti deriva dai sensi. Ockham però ribadisce spesso che vi è una forma di conoscenza intuitiva puramente intellettiva. La pura e semplice sensazione, afferma, è incapace di causare un giudizio nell'intelletto (*OTh.* 1. 22). Inoltre, vi sono molte verità contingenti che riguardano la nostra mente – verità sui propri pensieri, affezioni, piaceri e dolori – che non risultano percepibili con i sensi. Nondimeno, noi conosciamo queste verità, prosegue Ockham: ciò deve avvenire dunque grazie a una conoscenza intuitiva di tipo intellettivo (*OTh.* 1. 28).

Nell'ordine naturale delle cose, la conoscenza intuitiva degli oggetti è causata dagli oggetti stessi. Ciò significa che quando guardo il cielo e vedo le stelle, sono le stelle stesse a causare in me tanto la conoscenza intellettiva quanto quella intuitiva della loro esistenza. Ma una stella e la mia conoscenza di essa sono due cose distinte, e Dio potrebbe distruggere l'una delle due senza distruggere l'altra. Tutto ciò che Dio fa per mezzo delle cause secondarie, sostiene Ockham, può farlo direttamente servendosi del potere di cui dispone. Così il contenuto conoscitivo che di norma è causato dalle stelle può essere causato da Dio anche in assenza di queste ultime.

Bisogna comunque aggiungere, osserva Ockham, che tale conoscenza non sarebbe una conoscenza *evidente*. «Dio non può causare in noi una conoscenza di questo tipo, facendoci apparire presente qualcosa che non lo è, poiché sarebbe una contraddizione. La conoscenza evidente implica che le cose stiano come afferma la proposizione a cui diamo il nostro assenso» (*OTh.* 9. 499). Mentre la maggior parte degli autori ritiene che si possa conoscere solo ciò che è vero, per Ockham sembra sia possibile conoscere sia il vero sia il falso; laddove però solo ciò che è vero può essere conosciuto in maniera *evidente*. Se Dio fa sí che io giudichi che una cosa è presente, mentre invece essa è assente, afferma Ockham, allora la mia conoscenza non è intuitiva, ma astrattiva. Ciò tuttavia sembra avere come conseguenza il fatto che io (senza l'aiuto della Rivelazione divina) non sia nemmeno in grado di distinguere quali porzioni della mia conoscenza siano intuitive e quali invece astrattive⁹.

Se la conoscenza intuitiva è per l'uomo l'unica via di accesso alla verità empirica, ed essa è compatibile con la falsità, come potremmo mai essere sicuri delle verità empiriche? Certo, l'inganno della stella può prodursi soltanto in virtù di un miracolo, afferma Ockham, il quale sostiene peraltro che Dio potrebbe operare anche un miracolo ulteriore, sospendendo il legame tra conoscenza intuitiva e assenso – cosicché io sia in grado di trattenermi dal giudicare falsamente che davanti ai miei occhi c'è una stella (*OTh.* 9. 499). Ciò pare tuttavia una magra consolazione, a fronte della scoperta della mancanza di qualsiasi criterio per distinguere una conoscenza intuitiva evidente da una non evidente, o persino una conoscenza intuitiva da una astrattiva.

Bisogna notare che la posizione di Ockham è comunque affatto diversa da quella di alcuni empiristi più tardi, i quali hanno cercato di preservare il legame tra conoscenza e verità affermando che l'oggetto immediato della consapevolezza intuitiva non è un oggetto esterno, bensì qualcosa di privato, come accade per il dato sensibile. Ockham afferma esplicitamente che, nel caso in cui Dio producesse la visione sensibile di un colore in assenza del colore stesso, l'oggetto immediato tanto della visione sensibile quanto di quella intellettuale sarebbe il colore stesso, sebbene esso sia inesistente (*OTh.* 1. 39).

¹ Vedi vol. I, cap. IX, *La trinità di Plotino*.

² Cfr. *Prima lettera ai Corinzi*, 13.13 [*N.d.T.*].

³ Vedi *infra*, cap. IX.

⁴ Vedi *infra*, cap. VII.

⁵ Su questo punto sono in disaccordo con quanto esposto da R. Pasnau nel suo *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; dal quale ho tuttavia appreso molto.

⁶ Cfr. la precisazione sul significato di questo termine nel vol. I, cap. IV, nota 1 [*N.d.T.*].

⁷ Tommaso distingue esplicitamente le due procedure in *ST* 1a 79.

8, ma poi ingarbuglia la questione chiamando il processo deduttivo «ricerca» e il processo di ricerca «giudizio». A ogni modo, nel suo commento ai *Secondi analitici* egli spiega chiaramente che l'opera aristotelica si occupa del «giudizio». Si veda E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London 2003, p. 525 – cui sono molto debitore.

⁸ Vedi *infra*, cap. VII, pp. 252 sgg. [N.d.T.].

⁹ Il rapporto tra conoscenza intuitiva, assenso e verità in Ockham costituisce tuttora l'oggetto di accese controversie. Per il confronto fra due opinioni contrastanti si vedano E. STUMP, *The Mechanisms of Cognition*, ed E. KARGER, *Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition*, entrambi in CCO.

Capitolo quinto

La fisica

Agostino: il tempo.

Il libro XI delle *Confessioni* contiene una celebre indagine sulla natura del tempo. L'asse attorno a cui ruota l'analisi di Agostino è la domanda posta da un oppositore: che cosa faceva Dio prima della creazione? Agostino risponde dapprima citando una battuta: «Preparava la geenna per chi scruta i misteri profondi» (*Conf.* XI. 12. 14); per poi subito lasciare tuttavia da parte la facezia. Il problema solleva in effetti serie difficoltà: se in un primo momento Dio era inattivo, per poi divenire operoso a un certo punto e creare il mondo, ciò non implica sicuramente un cambiamento in Colui che è immutabile? La risposta sviluppata da Agostino consiste nell'affermare che, prima della creazione del cielo e della terra, non vi era ciò che noi chiamiamo tempo – e senza tempo non poteva esserci cambiamento. Sarebbe stolto sostenere che prima della creazione siano trascorse innumerevoli epoche, sostiene Agostino, poiché è Dio ad aver creato le epoche stesse: sicché esse non esistevano prima della creazione. «Tu dunque sei l'iniziatore di ogni tempo [...], e non poterono trascorrere tempi prima che tu avessi creato un tempo. Se poi prima del cielo e della terra non esisteva tempo, perché chiedere che cosa facevi allora? Non esisteva un "allora" dove non esisteva un tempo» (*Conf.* XI. 13. 15). Allo stesso modo, non ha senso chiedersi perché il mondo non sia stato creato prima, perché antecedentemente alla creazione non vi era alcun "prima". È fuorviante anche dire che Dio esisteva in un momento precedente alla creazione del mondo, poiché in Dio non vi è successione temporale. In Lui, l'oggi non succede allo ieri, né cede il passo al domani; v'è solo un unico eterno presente.

Nel considerare il tempo come qualcosa di creato, può sembrare che Agostino lo concepisca come un'entità solida, paragonabile agli oggetti di cui è costituito l'universo. Nel prosieguito dell'argomentazione egli mostra tuttavia di considerare il tempo

come qualcosa di fundamentalmente irreal. «Che cos'è dunque il tempo?», egli si domanda. «Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so». Il tempo è fatto di passato, presente e futuro. Ma il passato non esiste più, e il futuro non esiste ancora. Così l'unico vero tempo è il presente. Eppure il presente, se rimanesse sempre tale, non sarebbe tempo, bensì eternità (*Conf.* XI. 14. 7).

Noi parliamo di tempi più lunghi o più brevi, prosegue Agostino: dieci giorni fa è un tempo breve; fra cento anni è un tempo lungo. Ma se né il passato né il futuro esistono, come possono essere lunghi o brevi? Com'è possibile cioè che noi misuriamo il tempo? Poniamo di dire, di un certo lasso di tempo passato, che è stato lungo: ma con ciò intendiamo forse che esso fu lungo una volta passato, oppure lungo mentre era presente? Solo l'ultima ipotesi ha senso, rileva Agostino. Ma come può qualcosa essere lungo nel presente, se il presente è istantaneo? Cento anni sono certamente un tempo lungo: ma possono essere presenti, cento anni? Sembra di no, poiché rispetto a ogni nuovo anno del secolo, alcuni anni si trovano nel passato, altri nel futuro. Ammettiamo però di essere nell'ultimo anno del secolo, e vediamo se almeno esso possa dirsi presente: anche quest'anno tuttavia non è presente, perché alcuni mesi saranno passati, altri futuri. E lo stesso vale per i giorni e per le ore: un'ora è fatta di momenti fugaci. L'unica cosa che può chiamarsi «presente» è un atomo indivisibile di tempo, che fugge istantaneamente dal futuro al passato. Ma ciò che non è divisibile in passato e futuro, non ha durata (*Conf.* XI. 15. 20).

Da nessuna somma di istanti potrà inoltre mai risultare più che un istante, osserva Agostino. Se infatti le parti di un intervallo di tempo non coesistono mai, come potrebbero sommarsi a formare un tutto? E se ogni misura che facciamo è necessariamente effettuata nel presente, come possiamo misurare ciò che è già trascorso, o ciò che ancora deve venire?

La soluzione di Agostino alle perplessità fin qui sollevate consiste nell'affermare che il tempo esiste soltanto nella mente. La sua adolescenza esiste ora, nella memoria. L'aurora di domani esiste ora, nel presentimento. Il passato non è, ma lo scorgiamo adesso nella memoria. Il futuro non è, vi è solo la nostra attesa presente.

Anziché affermare che i tempi sono tre – passato, presente e futuro – dovremmo dire piuttosto che vi è un presente delle cose passate (la memoria), un presente delle cose presenti (la vista) e un presente delle cose future (l'anticipazione). Un lasso di tempo non è in realtà una porzione di tempo, bensì un intervallo della memoria, o un intervallo dell'anticipazione. Quando misuro intervalli di tempo, ciò che sto misurando è la coscienza presente (*Conf.* XI. 27. 36).

Questa risposta non è sicuramente sufficiente a sciogliere i paradossi che Agostino stesso aveva costruito in maniera così eloquente. Prendiamo ad esempio la mia memoria presente di un evento risalente all'infanzia. Il mio ricordo occupa un singolo istante? Se così fosse, non durerebbe affatto, e non potrebbe essere misurato. Esso è dunque esteso temporalmente? In tal caso una parte risulta passata, un'altra futura – ma in entrambi i casi, è immisurabile. Anche mettendo da parte queste difficoltà, potremmo pur sempre chiederci in che modo un ricordo presente può essere utilizzato per misurare eventi passati. È infatti possibile avere ricordi brevi di lunghi e noiosi eventi trascorsi, mentre siamo in grado di soffermarci a lungo nel ricordo su qualche evento istantaneo, ma traumatico, del passato.

Il testo di Agostino testimonia del fatto che egli non era soddisfatto della propria soluzione. Le nostre memorie e anticipazioni sono segni di eventi passati e futuri, ma gli eventi che anticipiamo o ricordiamo, osserva Agostino, sono altro rispetto a questi segni, e non sono presenti (*Conf.* XI. 23. 24). La maniera giusta per affrontare tali paradossi non è tuttavia avanzare una teoria soggettiva del tempo, ma consiste piuttosto nello sciogliere i nodi che si sono formati quando ne abbiamo intessuto le maglie. Il nostro concetto di tempo fa uso di due differenti serie temporali: una costruita a partire dai concetti di *prima* e *dopo*, l'altra per mezzo dei concetti di *passato* e *futuro*. I paradossi di Agostino sorgono dall'intreccio dei fili appartenenti ai due sistemi, e possono essere risolti solo districandone le trame. I filosofi hanno impiegato secoli per farlo, e alcuni credono che ancora oggi il compito non sia stato adeguatamente ultimato¹.

L'interesse di Agostino per il tempo proveniva dall'impegno da lui

profuso per chiarire la dottrina cristiana della creazione. «Alcuni – scrisse – ammettono che il mondo fu creato da Dio, ma negano che abbia avuto inizio temporale, [...] per cui in qualche modo [...] è stato sempre fatto» (DCD XI. 4). Agostino nutriva una certa comprensione nei confronti di coloro che difendevano tali idee, in quanto esse avevano per scopo evitare di attribuire a Dio un qualsiasi tipo di azione improvvisa e impulsiva; senza contare che è comunque del tutto sensato concepire un qualcosa che manca di un inizio e nondimeno risulta causalmente dipendente. Agostino riporta così la loro posizione: «Se un piede fu dall'eternità sempre fisso sulla polvere, vi fu sempre al di sotto la sua impronta; eppure nessuno dubiterebbe che l'impronta fu opera della pressione del piede, né prima fu l'uno e poi l'altra, anche se l'una fu fatta dall'altro» (DCD X. 31).

Dal punto di vista di Agostino, coloro che asserivano che il mondo esisteva da sempre avevano *quasi* ragione. Se con ciò intendevano soltanto sostenere che quando non vi era il mondo, non vi era neppure il tempo, allora si trovavano nel giusto, poiché tempo e creazione iniziarono insieme. Pensare che ci sia stato il tempo prima dell'inizio del mondo è altrettanto sbagliato del credere che vi sia spazio laddove il mondo finisce. Per questo, non possiamo dire che Dio fece il mondo dopo che furono trascorse un certo numero di epoche. Ciò non significa che non siamo in grado di fissare la data della creazione; dobbiamo però farlo procedendo a ritroso, a partire dal presente, poiché è impossibile incominciare a contare in avanti dal primo momento dell'eternità. La Scrittura, afferma Agostino, ci dice in effetti a tal proposito che il mondo fu creato meno di seimila anni or sono (DCD XI. 4; XII. 11).

Filopono: la critica ad Aristotele.

Esisteva una serie ben nota di argomenti, derivanti da Aristotele, a dimostrazione del fatto che l'universo non poteva aver avuto un inizio. Agostino era a conoscenza di alcuni di essi, e cercò di controbattervi, ma un attacco definitivo al ragionamento aristotelico fu mosso per la prima volta da Giovanni Filopono.

L'opera di Filopono intitolata *Sull'eternità del mondo contro Aristotele* sopravvive solo sotto forma di citazioni, contenute nei commenti del suo avversario Simplicio; ma i frammenti sono abbastanza

consistenti, per cui è stato possibile ricostruirne l'argomentazione in maniera affidabile². La prima parte dell'opera di Filopono è un attacco alla teoria aristotelica della quintessenza, ovvero a quella credenza secondo cui oltre ai quattro elementi di terra, aria, fuoco e acqua (e ai rispettivi movimenti naturali verso l'alto e verso il basso) vi fosse un quinto elemento, l'etere, il cui moto naturale era circolare. Le regioni celesti e quelle sublunari dell'universo sono essenzialmente della medesima natura, sosteneva Filopono, e sono composte dagli stessi elementi (libri I-III).

Aristotele aveva sostenuto che i cieli debbono essere eterni, poiché tutte le cose che giungono all'essere lo fanno in quanto vi sono tratte dal proprio contrario: e la quintessenza invece non aveva contrario, perché non vi era moto contrario a quello circolare (*De cael.* 1. 3. 270a12-22). Filopono sottolineò come la complessità dei moti planetari non potesse venire spiegata semplicemente richiamandosi alla tendenza della sostanza celeste a muoversi in circolo. Cosa ancora più importante, egli negò l'idea che tutto giungesse all'essere separandosi dal proprio contrario. La creazione consiste nel portare all'essere qualcosa traendolo dal nulla, ma ciò non significa che dobbiamo concepire il non-essere come il materiale di cui sono fatte le creature, al modo in cui il legname, ad esempio, è il materiale da cui sono costituite le imbarcazioni. Significa invece soltanto che nel momento in cui qualcosa viene creato, non vi è nulla da cui esso viene tratto. L'eternità del mondo, afferma Filopono, è incompatibile non solo con la dottrina cristiana della creazione, ma con la stessa opinione aristotelica secondo cui niente può attraversare un numero infinito di istanti temporali. Se il mondo non avesse avuto inizio, allora sarebbe dovuto esistere attraverso un numero infinito di anni e, ancor peggio, attraverso un numero infinito e 365 volte maggiore di giorni (libro V, framm. 132).

Nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele (641. 13 sgg.), Filopono ne attaccò la dinamica, basata sulle nozioni di moto naturale e di moto violento. Aristotele aveva incontrato una certa difficoltà nell'esplicare il movimento dei proiettili. Se lancio una pietra, che cos'è che la fa muovere – una volta che essa ha lasciato la mia mano – prima verso l'alto e poi verso il basso? Il suo moto naturale la dovrebbe condurre verso il basso, ma una volta lanciata la mia

mano non è piú in contatto con essa per trasmetterle il moto violento verso l'alto. La risposta di Aristotele era che la pietra risultava sospinta in ogni punto dall'aria immediatamente dietro di essa. Una risposta che Filopono mise giustificatamente alla berlina. La spiegazione da lui avanzata in alternativa fu che il moto continuo era dovuto a una forza interna al proiettile stesso: una forza cinetica immateriale impressagli da colui che lo aveva scagliato, che i fisici piú tardi chiamarono con termine tecnico *impetus*. La teoria dell'*impetus* continuò a esercitare la sua influenza sino a quando Galileo e Newton formularono il sorprendente principio secondo cui per spiegare il moto continuo di un corpo in movimento *non* era necessaria alcuna causa, né interna né esterna al corpo in moto.

Filopono applicò la propria teoria dell'*impetus* all'intero cosmo. I corpi celesti, ad esempio, viaggiavano nelle loro orbite non perché avessero un'anima, ma perché Dio aveva dato loro l'*impetus* appropriato al momento della loro creazione. Sebbene la nozione di *impetus* sia stata superata dalla scoperta dell'inerzia, essa rappresentò un grande progresso rispetto alla precedente spiegazione aristotelica. Fu infatti l'*impetus* che consentì a Filopono di abbandonare l'antiquata commistione di fisica e psicologia che caratterizzava l'astronomia aristotelica.

La filosofia naturale nel XIII secolo.

La filosofia naturale di Aristotele continuò tuttavia a esercitare il suo influsso ancora per molti secoli. Sia all'interno del pensiero islamico, sia nel mondo filosofico dell'Occidente latino, lo studio della natura continuava a essere portato avanti nel solco dei commenti alle opere dello Stagirita, in particolare alla *Fisica*. Singoli pensatori come Roberto Grossatesta e Alberto Magno contribuirono ad ampliare la scienza aristotelica tramite studi dettagliati su particolari questioni scientifiche; ma fino al XIV secolo il quadro concettuale generale rimase aristotelico. Tale circostanza risulta visibile se consideriamo i concetti di moto, tempo e causalità.

Aristotele aveva definito il moto come «l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale»³. I commentatori arabi si adoperarono per mettere tale definizione in rapporto con il sistema delle categorie. Avicenna collocò il moto sotto la categoria di *passio*: tutti i

cambiamenti in natura erano dovuti all'azione di intelligenze celesti, le quali per così dire mescolavano senza sosta le forme, rimestandole nel brodo costituito dal mondo naturale. Averroè mise in evidenza la varietà dei tipi di mutamento indicati dal termine aristotelico «movimento»: vi era il moto locale, ossia il mutamento di luogo; vi era la crescita, ossia il mutamento di dimensione; e vi erano cambiamenti qualitativi di vario tipo. Ognuno dei casi del moto apparteneva alla medesima categoria del suo termine: luogo, quantità o qualità. Secondo tale prospettiva, lungi dall'essere il risultato passivo dell'attività delle intelligenze divine, ogni cambiamento che occorreva in un corpo naturale, animato o inanimato, era l'azione di un agente interno (un *motor conjunctus*).

Alberto Magno cercò, con l'aiuto dei testi aristotelici, di combinare le due visioni provenienti dalla filosofia islamica, affermando che il moto era simultaneamente l'azione di un agente e la *passio* di un ricevente. Quando un giardiniere ara un terreno, il rivoltare la terra è al contempo sia un'azione del giardiniere sia un evento patito dal terreno stesso. Alberto concordava con Averroè nel sostenere che «movimento» era un termine analogico, che tagliava trasversalmente diverse categorie, ma riteneva che Averroè non avesse compreso appieno la distinzione aristotelica tra attualità perfetta e attualità imperfetta. Un corpo in grado di muoversi, situato nel punto A, possiede la potenza di trovarsi nel punto B. Il raggiungimento effettivo del punto B rappresenta l'atto perfetto di tale potenza, mentre il moto in direzione di B ne è l'atto imperfetto, in quanto il corpo si sta muovendo verso B, ma non vi è ancora pervenuto. Alberto sostiene che l'ampia definizione di moto data da Aristotele – «l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale» – possa essere applicata, ampliandone il senso analogico, alla generazione (intesa come mutamento sostanziale) e alla creazione (intesa come il portare le cose all'essere dal nulla)⁴.

Per Aristotele, tempo e movimento sono strettamente legati: il tempo è la misura del movimento, e deriva la propria continuità dalla continuità del movimento. La questione se il tempo e il movimento avessero o meno un inizio era oggetto di acceso dibattito tra i filosofi cristiani del XIII secolo. Si trattava di un problema strettamente legato a quello della dimostrabilità dell'esistenza di Dio. Sulla scorta di al-Kindi e dei filosofi del *kalam*

– oltre che utilizzando alcuni argomenti mutuati da Filopono –, alcuni teologi ritenevano che la filosofia potesse provare che il mondo naturale aveva un inizio; dimostrando di conseguenza la necessità di un agente sovrannaturale, ossia Dio, per portarlo all'esistenza. Altri invece pensavano che l'inizio del mondo, sebbene professato nella *Genesi*, non fosse qualcosa di dimostrabile tramite il puro ragionamento filosofico.

San Tommaso, che aderì al secondo partito, ricapitola gli argomenti di entrambi gli schieramenti nella quarantaseiesima questione contenuta nella prima parte della *Summa theologiae*. Il primo articolo contiene dieci argomenti il cui intento è mostrare che il mondo («l'universo delle creature») esiste da sempre; il secondo articolo ne espone altri dieci volti a provare che il mondo ha avuto un inizio. Tommaso fornisce una confutazione per ognuno degli argomenti presentati su ciascuno dei due fronti, concludendone che il mondo certamente aveva avuto un inizio, ma che quest'ultima non era una verità dimostrabile o conoscibile scientificamente, bensì si trattava di un puro articolo di fede.

Riportiamo di seguito un esempio di argomento a favore dell'eternità del mondo, il quale ha la forma della *reductio ad absurdum*:

Tutto quello che ha avuto inizio, prima che fosse era cosa capace di venire all'esistenza: altrimenti sarebbe poi stato impossibile che venisse prodotto. Se dunque il mondo ha incominciato a essere, prima che incominciasse era cosa capace di essere. Ora ciò che ha la capacità di essere non è che materia, la quale è in potenza a quell'essere che si ha mediante la forma, e a quel non essere che si verifica con la privazione. Se dunque il mondo ha incominciato a esistere, in precedenza era materia. Ma non può esistere materia senza forma: e la materia del mondo con la sua forma non è che il mondo. Perciò il mondo sarebbe esistito prima che incominciasse a esistere: il che è assurdo (*ST* 46. 1, obj. 1).

A questa tesi Tommaso replica affermando che prima che il mondo

esistesse, la sua possibilità non era la possibilità passiva che caratterizzava la materia. La possibilità precedente l'esistenza del mondo si componeva di due elementi: la possibilità logica dell'esistenza di un mondo, da una parte, più la potenza attiva del Dio onnipotente, dall'altra.

Tra gli argomenti presentati da Tommaso sull'altro versante, ve ne era uno con una lunga storia alle spalle: «Se il mondo è sempre esistito, infiniti giorni hanno preceduto quest'oggi. Ma siccome non è possibile passare attraverso infinite cose, non si sarebbe mai dovuti giungere a questo giorno: il che è manifestamente falso» (*ST* 46. 2, obj. 6). La risposta dell'Aquinate è breve, ma decisiva. Un attraversamento deve necessariamente avvenire da un punto a un altro del tempo, afferma. Ma qualsiasi data si fissi come *terminus a quo* per l'attraversamento, quel giorno dista da oggi un numero finito di giorni. L'argomento presentato suppone invece che sia possibile definire una coppia di estremi separati l'uno dall'altro da un numero infinito di giorni.



12. Alberto Magno insegna l'astronomia, manoscritto, XIII secolo.

Tommaso non si limita a mettere in discussione i singoli argomenti a favore o contro l'eternità del mondo, ma adduce argomenti di carattere generale in difesa della tesi dell'indecidibilità – da parte della sola ragione – della questione se il mondo abbia avuto un inizio. Noi riflettiamo sul mondo utilizzando concetti universali,

osserva, e gli universali astraggono dallo spazio e dal tempo, per cui essi non possono dirci niente su ciò che è inizio o fine. Neppure ragionare su Dio ci potrà essere d'aiuto: la ragione è in grado di insegnarci alcune verità necessarie su di Lui, ma non può investigare i decreti imperscrutabili della sua libertà sovrana (ST 46. 2c).

Mirabilmente agnostico riguardo ai limiti delle cosmogonie filosofiche, Tommaso fu invece ingenuamente incauto nel far proprie alcune idee riguardanti la struttura causale dell'universo attualmente esistente. Da una parte accettò la teoria aristotelica secondo cui i corpi celesti erano per natura diversi da tutto ciò che si trovava sulla terra; dall'altra credette che essi fossero direttamente e causalmente responsabili delle attività naturali di tutte le entità complesse presenti nel mondo sublunare. I quattro elementi e le loro proprietà fisiche come il caldo e il freddo – sosteneva – non erano sufficienti a spiegare la ricca gamma dei fenomeni naturali sulla terra. Pertanto, egli afferma rifacendosi al *De generatione* di Aristotele:

è necessario ammettere un principio attivo immobile, il quale con la sua presenza e assenza causi le variazioni nel ciclo di generazione e corruzione dei corpi inferiori. E tali sono appunto i corpi celesti. Per conseguenza, tutto ciò che nel mondo dei corpi inferiori ha un'attività generativa, muove alla produzione della specie come strumento di un corpo celeste; cosicché il Filosofo può dire che «l'uomo è generato dall'uomo e dal sole» (ST 1a 115. 3 ad 2).

In un articolo successivo Tommaso espone il modo in cui egli intende quest'oscuro passo aristotelico. Lo sperma, afferma, possiede una potenza attiva, che gli proviene dall'anima dell'uomo che lo produce. Tale potenza attiva ha come veicolo la spuma caratteristica del seme, la quale è dotata di uno speciale calore che non le deriva però dall'anima del maschio, bensì dall'azione dei corpi celesti. Così, nella prima fase della generazione di un essere umano, si riscontra il concorso congiunto di potere umano e potere celeste (ST 1a 118. 1 ad 3).

Nonostante credesse in un intimo coinvolgimento dei corpi celesti nei processi terreni, Tommaso non credeva affatto in tutte le affermazioni avanzate dagli astrologi. Egli non negava che i corpi celesti fossero in grado di influenzare la condotta degli individui – dopo tutto, il calore del sole mi fa togliere il cappotto –, ma insistette nell’affermare che la loro azione non è tale da determinare le scelte degli uomini fino al punto di rendere possibili le predizioni degli astrologi. Se l’intelletto umano e la volontà umana fossero facoltà puramente corporee, allora le stelle sarebbero in grado di agire su di esse in maniera diretta; ma poiché si tratta di facoltà spirituali, esse sfuggono alla fatale influenza degli astri. A quanti sostenevano che gli astrologi riuscivano a predire lo scoppio delle guerre, Tommaso rispondeva che ciò avveniva poiché la maggior parte degli uomini falliva nell’utilizzo del libero arbitrio, cadendo preda delle passioni del corpo. Così gli astrologi riuscivano a fare previsioni statisticamente affidabili, ma non potevano predire il destino di un singolo individuo. Sono gli stessi astrologi, osserva Tommaso, ad affermare del resto che l’uomo saggio può vincere le stelle (ST 1a 115. 4).

Infinità attuale e infinità potenziale.

La maggior parte dei filosofi medievali accettava la tesi di Aristotele secondo cui un numero infinito in atto era impossibile. La materia era divisibile all’infinito, aveva sostenuto lo Stagirita; ma ciò non significava che essa fosse costituita da infinite parti. Con la tesi della divisibilità si intendeva unicamente il fatto che, per quanto la si suddividesse, vi era sempre un’ulteriore divisione possibile. L’infinito, sosteneva Aristotele, aveva solo un’esistenza potenziale.

Egli stesso si era opposto soltanto all’idea di un infinito in atto sincronicamente o simultaneamente. L’universo infatti esisteva da sempre, e ciò doveva significare che era già trascorso un numero illimitato di periodi di tempo. Oltre che alla divisibilità del continuo, la tesi aristotelica fu però applicata dai filosofi medievali anche alla durata dell’universo creato.

Coloro che volevano dimostrare che l’universo era stato creato nel tempo avevano spesso sostenuto, ad esempio, che la credenza in un universo eterno implicava quella nell’infinito attuale. Così Bonaventura afferma quanto segue:

È impossibile per ogni addizione essere operata su ciò che è infinito. Ciò appare evidente, poiché tutto ciò a cui aggiungiamo qualcosa diventa più grande, ma non c'è niente di più grande dell'infinito. Ma se il mondo non ha inizio, allora dura dall'infinità; quindi, non si potrebbe aggiungere niente alla sua durata. Ciò però è chiaramente falso; poiché ogni giorno una nuova rivoluzione del sole si aggiunge alle rivoluzioni precedenti. Forse dirai che ciò è infinito rispetto al passato, mentre è attualmente finito rispetto al presente che adesso è reale; e che è solo rispetto alla parte presente e finita che si può trovare qualcosa di più grande. Ma possiamo mostrare che anche rispetto al passato si può trovare qualcosa di maggiore. È infatti una verità indiscutibile che se il mondo è eterno, allora ci sono state infinite rivoluzioni del sole, e inoltre ci sono state dodici rivoluzioni della luna per ciascuna rivoluzione solare. Quindi, la luna ha ruotato più volte del sole. Ma il sole ha ruotato un numero infinito di volte, quindi dovrebbe essere possibile trovare qualcosa che eccede l'infinito esattamente sotto lo stesso rispetto per cui è infinito. Ma ciò è impossibile (II *Sent.* 1. 1. 1. 2)⁵.

Se vi fossero degli infiniti in atto, anche se non sincronici, questi sarebbero numerabili, al modo in cui lo sono i mesi e gli anni. Ma nel caso vi fossero infiniti numerabili, allora vi sarebbero infiniti diseguali: il che rappresenterebbe certamente uno scandalo per il ragionamento.

Di fronte a tale scandalo, i filosofi medievali assunsero posizioni tra loro differenti. Alcuni negarono che «uguale a» e «più grande di» fossero affatto applicabili ai numeri infiniti; altri ammisero la possibilità di infinità uguali e diseguali, ma negarono che l'assioma «il tutto è maggiore della parte» fosse applicabile ai numeri infiniti.

Il *continuum* infinitamente divisibile, per com'era stato concepito da Aristotele, non sollevava il problema delle infinità diseguali, poiché le sue parti risultavano distinte le une dalle altre solo

potenzialmente – e le entità potenziali non erano numerabili nello stesso modo in cui lo erano quelle attuali. Nel XIV secolo tuttavia alcuni pensatori incominciarono a sostenere che il continuo era composto da atomi indivisibili, il cui numero era infinito. Tra questi vi era in particolare Enrico di Harclay, cancelliere dell'Università di Oxford nel 1312.

Aristotele aveva affermato che il continuo non poteva essere composto da punti privi di estensione. Poiché un punto non ha parti, non può avere un limite diverso da esso; due punti non possono dunque entrare in contatto senza diventare un unico e medesimo punto. Enrico cercò invece di affermare che ciò era possibile: certo, i due punti si sarebbero toccati nelle loro totalità, ma potevano differire l'uno dall'altro per la posizione, e così sommarsi. Si trattava di una teoria difficile da comprendere, e Bradwardine fu in grado di mostrare che essa rendeva insensata la geometria euclidea. Se consideriamo un quadrato e tracciamo delle linee parallele che uniscano ogni atomo di un lato con ogni atomo del lato opposto, queste incontreranno la diagonale in un numero di atomi pari a quello degli atomi presenti nei lati: il che però è incompatibile con l'incommensurabilità della diagonale rispetto al lato.

Ockham assunse una posizione molto più radicale contro Enrico. Nel quadro del suo generale programma riduzionista, infatti, egli affermò che i punti non avevano esistenza assoluta. Nemmeno Dio avrebbe potuto far esistere un punto indipendentemente da tutte le altre entità. Per Ockham una retta era ben lungi dall'essere formata da punti (come lo era invece per Enrico). Un punto non era altro che un limite o un taglio sulla linea.

Un punto non è una cosa assoluta distinta dalla sostanza e dalla qualità, e dalle altre quantità elencate dagli scrittori moderni, poiché se così fosse, esso sarebbe qualcosa di differente dalla linea. Ma ciò è falso. Esso fa o non fa parte della linea? Non è una parte di essa, poiché, come Aristotele ha cercato di mostrare, una linea non è fatta di punti. Ma se il punto non è parte di una linea – e una linea non è evidentemente parte di un

punto – allora si tratta di due cose interamente distinte, nessuna delle quali è parte dell'altra (*Oph.* 2. 207).

Come Aristotele, Ockham sostiene l'impossibilità di un infinito attuale, e usa il teorema aristotelico per mostrare che un punto non è un'entità indivisibile realmente distinta da alcunché di divisibile. Se i punti fossero atomi di questo tipo, afferma, ce ne sarebbero un numero infinito, tutti esistenti in atto. In ogni pezzo di legno si può individuare un numero qualsiasi di linee, ognuna terminante in un punto; e se i punti fossero reali, ci troveremmo di fronte a infinite entità esistenti in atto, cosa impossibile e contraria a tutta la filosofia (*Oph.* 2. 209-10).

I logici e i filosofi naturali del XIV secolo non si interessarono solamente del continuo spaziale, ma anche dei *continua* del tempo e del movimento. Uno dei *sophismata* di Richard Kilvington (n. 13) pone un problema che riguarda il percorrere una certa distanza. Quando Socrate percorre la distanza A, dovremmo dire che la percorre in ogni istante del processo dell'attraversamento, oppure soltanto quando ha completato quest'ultimo? Ciascuna delle due opzioni pare invero problematica. Se consideriamo come valida la seconda, allora Socrate sta percorrendo A solo quando ha smesso di farlo; se invece ammettiamo la prima, allora Socrate percorre A infinite volte, poiché il movimento è infinitamente divisibile – ma noi sappiamo che egli l'attraversa una volta sola.

Kilvington fa fronte al proprio enigmatico enunciato «Socrate attraverserà la distanza A» tracciando una distinzione tra due modi di intendere la forma verbale «attraverserà»:

Nel primo modo la spiegazione è la seguente:
«Socrate attraverserà la distanza A», ovvero
«Socrate sarà intento al processo di attraversare la distanza A». In questo senso il sofisma è vero.
Inoltre, l'ultima conclusione – secondo cui Socrate percorre la distanza infinite volte – risulta concessa; dacché Socrate sarà infinite volte nel processo di attraversamento di A. Il sofisma può però essere spiegato anche in un altro modo, che è il seguente:
«Socrate attraverserà la distanza A», ovvero «La

distanza A sarà attraversata da Socrate». Parlando in tal modo, Socrate non avrà attraversato la distanza A prima di C [il momento in cui si raggiunge il punto d'arrivo del tratto attraversato] (*Sophismata*, 328)⁶.

Il metodo dell'*esporre* o spiegare si era diffuso tra i logici già dall'epoca di Pietro Hispano. I verbi maggiormente *esponibili* erano «incominciare» (*incipere*) e «cessare» (*desinere*). Kilvington e i suoi colleghi si cimentarono nell'esposizione di tali verbi, al fine di trattare problemi quali la questione se vi fossero o meno un istante iniziale e un istante finale del movimento. La risposta comunemente data al problema era che non vi erano: c'era solamente un ultimo istante prima dell'inizio del movimento, e un primo istante dopo il suo termine.

Walter Burley scrisse un intero trattato sul tema, intitolato *De primo et ultimo instanti*, suddividendo entità e processi di vario tipo in diversi gruppi: quelli che avevano un primo istante ma non un ultimo istante; quelli privi di primo istante ma dotati di ultimo istante; e così via. Egli estese inoltre le nozioni di continuità e di divisibilità ai mutamenti qualitativi, oltre che a quelli quantitativi. Il suo libro *De intensione et remissione formarum* prendeva invece in esame la natura e la misura del mutamento continuo di proprietà quali il calore e il colore.

Nel trattare del riscaldamento dei corpi, i filosofi scolastici si dividevano di norma in due schieramenti. Secondo i primi, quando un corpo si riscaldava, ciò era dovuto all'aggiunta di un elemento di calore. I secondi invece spiegavano il cambiamento della temperatura mediante l'idea di una mescolanza di calore e di freddo. Burley formulò una terza alternativa, introducendo la nozione di grado di calore, da misurare su un'unica scala che chiamò «latitudine». Calore e freddo non dovevano essere considerati due qualità differenti, bensì una sola e medesima qualità. A un estremo della latitudine vi era il massimo del calore, all'altro si trovava il massimo del freddo. Così facendo, egli introdusse il nostro moderno concetto di temperatura, gettando le fondamenta per importanti sviluppi nell'ambito della fisica.

¹ Si veda A. N. PRIOR, *Changes in Events and Changes in Time*, in ID.,

Papers on Time and Tense, Oxford University Press, Oxford 1968.

² La ricostruzione si deve al lavoro di Christian Wildberg, che ha tradotto i testi raccogliendoli in *Philoponus: Against Aristotle, on the Eternity of the World*, Duckworth, London 1987.

³ Vedi vol. I, cap. v, § *Aristotele: il movimento* [*Phys.* 3. 1. 201a11-12].

⁴ Si veda J. A. WEISHEIPL, *The interpretation of Aristotle's Physics*, in *CHLMP*, pp. 526-29.

⁵ Cit. in J. E. MURDOCH, *Infinity and Continuity*, in *CHLMP*, p. 570.

⁶ Introduzione, traduzione e commento di N. Kretzmann e B. Ensign Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Capitolo sesto

La metafisica

Né gli scritti dei tardi neoplatonici né quelli di Agostino possono in alcun modo dirsi privi di pensiero metafisico. Tuttavia in questi autori esso risulta talmente legato alle considerazioni sulla natura di Dio, che è difficile districarlo dalle loro idee in materia di teologia naturale; esso verrà quindi esaminato nel capitolo su Dio. La situazione si presenta radicalmente diversa quando ci rivolgiamo alla filosofia di Avicenna, il quale fu senza alcun dubbio il più grande metafisico del primo millennio d.C.

Come si ricorderà, Aristotele dà due definizioni di filosofia prima: secondo l'una, essa è la scienza della sostanza divina; secondo l'altra, essa è la scienza dell'essere in quanto essere. Le due definizioni – ho sostenuto in precedenza – coincidono. La seconda descrive la metafisica dal punto di vista del suo campo d'indagine, ovvero che cosa c'è. La prima invece descrive la metafisica nei termini del principio utilizzato per spiegare il suo oggetto: il riferimento al motore immobile divino. Pertanto, la teologia e la scienza dell'essere in quanto essere sono un'unica e medesima filosofia prima¹.

Avicenna: essere, essenza ed esistenza.

I commentatori di Aristotele furono tuttavia usi a interpretare le due definizioni della metafisica come espressioni di due distinte concezioni di essa, tra loro differenti e concorrenziali. Avicenna ad esempio abbracciò la tesi secondo cui la metafisica studia l'essere in quanto essere, rifiutando invece l'idea che l'oggetto della filosofia prima fosse Dio. L'argomento che offrì a sostegno di tale scelta è il seguente: nessuna scienza può dimostrare l'esistenza del proprio oggetto; ma è la metafisica – e solo la metafisica – a dimostrare l'esistenza di Dio; dunque, Dio non può essere l'oggetto della metafisica (*Metaph.* 1. 5-6).

L'essere, ovvero l'oggetto indagato dalla metafisica, è secondo Avicenna qualcosa di cui non è necessario provare l'esistenza. La metafisica studia l'essere in quanto tale, non particolari tipi di essere (quali gli oggetti materiali); essa prende in esame gli elementi delle categorie aristoteliche, che sono, per così dire, specie di essere. Rientrano pertanto nel suo campo d'indagine temi quali l'uno e i molti, potenza e atto, universale e particolare, il possibile e il necessario – soggetti che trascendono le linee di demarcazione tra discipline naturali, matematiche ed etiche. La metafisica è chiamata scienza divina poiché tratta di «cose separate dalla materia nella sussistenza e nella definizione» (*Metaph.* 1. 13-15).

Secondo Avicenna, le prime idee a venir impresses nell'anima sono le nozioni di *cosa*, *essere* e *necessario*. Esse non possono essere spiegate ricorrendo a idee più note, pena il ricadere in un circolo vizioso. Ogni cosa ha la propria realtà che la rende ciò che è, prosegue Avicenna – un triangolo ha una realtà che lo rende triangolo, la bianchezza ha una realtà che la rende bianchezza. Tale realtà può essere chiamata la sua essenza propria, sebbene un termine tecnico più appropriato sia «quiddità»²: si tratta d'una scelta lessicale migliore rispetto a «essere», il quale può avere anche il significato di «esistenza».

La suddivisione più importante fra tipi di essere è quella tra essere possibile ed essere necessario (non v'è alcun essere impossibile). L'essere possibile è quell'essere che, se considerato di per sé, non è per necessità; l'essere necessario è invece quello che, se considerato di per sé, sarà necessariamente. Ciò che è necessario di per sé non ha una causa; mentre ciò che è possibile di per sé è causato. Un essere causato, preso in astrazione dalla propria causa, perde la propria necessità, pertanto esso non può essere ciò che è necessario di per sé.

L'esistenza e la non-esistenza di tutto ciò che, considerato di per sé, è un essere possibile, dipendono entrambe da una causa.

Se, infatti, l'essere possibile esiste, in tal caso l'esistenza si realizza per esso come distinta dalla non-esistenza. Se, invece, non esiste, in tal caso la non-esistenza si realizza per esso come distinta

dall'esistenza. Ora, delle due cose l'una: o ciascuno di [questi] due stati si realizza per esso a partire da un'altra cosa, oppure no.

Se [si realizza] a partire da un'altra cosa, questa cosa sarà la [sua] causa.

Se, invece, non si realizza a partire da un'altra cosa, è chiaro, tuttavia, che tutto ciò che [prima] non esisteva e poi esiste viene determinato [rispetto all'esistenza] da qualcosa di diverso da esso che sopraggiunge [in un secondo momento]. Lo stesso vale per la non-esistenza. Per questa determinazione, infatti, o è sufficiente la sua quiddità, oppure no.

Se la sua quiddità è sufficiente a far sí che uno qualunque dei due stati si realizzi, l'essere possibile sarà necessario di per sé grazie alla sua quiddità. Ma era stato supposto come non necessario, il che è contraddittorio.

Se, invece, l'esistenza della sua quiddità non è sufficiente [a far sí che ciò accada], ma vi è un'[altra] cosa a cui la sua esistenza è connessa, in tal caso la sua esistenza sarà dovuta all'esistenza di un'altra cosa, diversa da esso e indispensabile [a far sí che esso esista] (*Metaph.* 1. 38).

Avicenna utilizza questo argomento per dimostrare l'esistenza di una causa prima, necessaria di per sé; un essere necessario di cui procede poi a elencare gli attributi: esso è incausato, incomparabile, unico, e così via. È importante tuttavia per il momento soffermarci su questo punto, e cercare di riflettere sul passo appena citato.

In esso si suppone che vi possa essere un soggetto – un unico e medesimo soggetto – che dapprima possiede il non-essere e poi, in una fase successiva, possiede l'essere: un X, tale che prima X non esiste, e poi X esiste. Si tratta evidentemente di un'affermazione molto diversa da quella secondo cui una materia possiede prima una forma e poi un'altra forma – come accadeva nel sistema

aristotelico, laddove ad esempio un pezzo di argilla assumeva forme differenti, o un elemento veniva trasmutato in un altro (cfr. *Metaph.* 1. 73). Oltre a ciò, bisogna notare che il tipo di entità descritta appare piuttosto oscuro. Il soggetto che passa dal non-essere all'essere (e viceversa) è l'universo, oppure una specie, o forse un individuo? Ovvero: Avicenna ci sta chiedendo di pensare qualcosa come «Vi fu un tempo in cui l'universo non esisteva», oppure come «Vi furono i dinosauri, ma ora non ci sono più», o ancora come «All'inizio Socrate non c'era, ma poi c'è stato?» Ciascuna di queste possibilità porta con sé un certo numero di problemi metafisici. Concentriamoci per il momento sull'ultima delle tre affermazioni, la quale è a un tempo la più chiara e la più problematica.

Certamente prima che Socrate esistesse non vi era un soggetto che recasse i predicati di Socrate – o se vogliamo, non c'era alcun Socrate in giro a fare il «non-esistente». L'impossibilità di individuare ciò che non esiste rende problematico parlare di individui non-esistenti. D'accordo; ma come individuiamo ciò che *effettivamente* esiste? Aristotele credeva che un individuo si distinguesse da un altro individuo appartenente alla medesima specie in quanto racchiudeva una diversa porzione di materia. Ma ciò che non esiste non costituisce una parte dell'universo materiale – quindi non può essere individuato per mezzo della materia. A questo punto, però, sorge la questione: Avicenna ha davvero bisogno di ammettere che la materia sia l'unico principio di individuazione?

Per rispondervi, dobbiamo rivolgerci a ciò che egli ci dice riguardo alla relazione tra universali e particolari. Un concetto può essere universale in diversi modi, egli afferma: esso può essere qualcosa di *effettivamente predicato* in maniera vera di molte cose (come il predicato «uomo»); oppure può essere qualcosa di *logicamente predicabile* di molte cose, ma effettivamente predicato veracemente solo di alcune. Ecco due possibili esempi al riguardo. Il concetto di «casa ettagonale», ci dice Avicenna, non viene predicato in modo vero di niente, ma non v'è impedimento al fatto che questo universale si istanzi molte volte. Il concetto di «sole», dall'altra parte, è predicato in maniera vera di un solo oggetto, e non può venire predicato veracemente di nessun altro – ma tale impossibilità riguarda la fisica, non la logica. Per gli individui la situazione è

piuttosto diversa. «Il particolare singolo, invece, è ciò il cui modo stesso di venire concepito impedisce che la sua nozione si predichi di molti [individui]. Un esempio è l'essenza di questo Zayd designabile. È impossibile, infatti, immaginare la sua essenza se non come appartenente a lui solo» (*Metaph.* 5. 196).

Prendiamo il concetto di «cavallo». Possiamo considerarlo in tre modi: secondo il suo essere negli individui, secondo il suo essere nella mente, o in maniera assoluta, in astratto, senza riferimento ad alcun essere.

La definizione di cavallinità, infatti, non è la definizione dell'universalità, né l'universalità rientra nella definizione della cavallinità. La cavallinità, infatti, ha una definizione che non richiede [in alcun modo] l'universalità. L'universalità, piuttosto, inerisce accidentalmente alla cavallinità. Nella cavallinità stessa, infatti, non vi è nient'altro che la cavallinità. Essa, infatti, di per sé non è né una né molteplice, né qualcosa che esiste nella realtà né [qualcosa che esiste] nell'anima [...]; a condizione, infatti, di corrispondere a molte cose nella sua definizione, essa è comune; per il fatto invece di venir assunta con proprietà e accidenti designati, essa è individuale. La cavallinità dunque, di per sé, è cavallinità soltanto (*Metaph.* 5. 196).

Avicenna non sta qui affermando, in stile platonico, l'esistenza di qualcosa come la cavallinità in sé, separata dai cavalli individuali. La cavallinità per Avicenna occorre nei singoli cavalli, come Bucefalo o Marengo, e possiamo studiarla prendendo in esame tali individui. Possiamo però anche considerare il concetto per come esso occorre nella mente – come quando, ad esempio, diciamo che il concetto di «cavallo» è facile da acquisire. Ed è possibile infine isolare, in astratto, ciò che essere un cavallo implica: in questo consiste una considerazione della cavallinità in sé (*Metaph.* 5. 207).

Tanto la cavallinità di un determinato cavallo quanto l'umanità di un uomo individuale sono accompagnate, afferma Avicenna, da «proprietà particolari e accidenti designati». Per Aristotele

sarebbero stati tali accidenti designati – ossia quelli che delimitavano una certa porzione di materia – i responsabili dell'individuazione di Socrate. Per Avicenna invece l'individualità che contraddistingue ciascun uomo particolare risulta essa stessa individuata. Benché l'umanità di Zayd e l'umanità di 'Amr non differiscano l'una dall'altra, è del tutto sbagliato pensarle come una sola cosa: non si tratta di una, bensì di due umanità numericamente distinte. Per Avicenna vi sono dunque essenze individuali, oltre che generiche.

L'invenzione delle essenze individuali tiene aperta la possibilità di individuare entità non esistenti. Al modo in cui il venire all'esistenza del vapore a partire dall'acqua può essere visto come l'aggiunta della forma «vapore» a una materia preesistente (che in precedenza era acqua), così il venire all'essere di Socrate può essere considerato come l'aggiunta dell'esistenza a un'essenza che ne era priva in precedenza. Prima di esistere, l'essenza può essere vista come una potenza, di cui l'esistenza rappresenta l'atto corrispondente. In tal modo la coppia essenza-esistenza si configura come un tipo di relazione potenza/atto, aggiungendosi così alle coppie materia/forma e sostanza/accidente – e portando a tre le coppie di relazioni di questo genere. L'esistenza, sembra talvolta affermare Avicenna, è un accidente aggiunto a un'essenza³.

Nel caso di un essere di per sé necessario, il problema del passaggio dal non-essere all'essere non si pone, e con esso nemmeno la distinzione tra essenza ed esistenza. In tutte le altre entità invece, secondo la prospettiva di Avicenna, essenza ed esistenza risultano distinte. A partire dall'epoca di Avicenna un certo numero di filosofi ha fatto propria l'idea di una reale distinzione tra essenza ed esistenza, valida in tutti i casi tranne che per Dio; altri invece hanno rifiutato tale modo di vedere. Quale che fosse l'opinione in merito, tutti hanno comunque attribuito grande importanza alla questione. L'impatto di quest'ultima varia, tuttavia, a seconda del fatto che al termine «essenza» si attribuisca (in questo contesto) il significato di essenza generica o di essenza individuale.

Se prendiamo «essenza» nel suo senso generico, allora la distinzione tra esistenza ed essenza equivale a quella tra le due domande «Esistono oggetti del tipo X?», da una parte, e «Che tipo di oggetti

sono gli X?», dall'altra. Il fatto *che ci siano* i quark non coincide infatti in nessun modo con la definizione di *che cosa siano* i quark. Se la distinzione consiste in questo, allora essa è innegabile⁴. Ma se consideriamo la distinzione valida anche per le essenze individuali, allora la dicotomia essenza-esistenza sembra implicare la possibilità di essenze individuali non unite ad alcuna esistenza, ossia essenze di individui possibili, i quali però non esistono. L'essenza di Adamo, potremmo dire in questo caso, c'è sin dall'eternità: quando Dio crea Adamo non fa altro che conferire attualità a questa potenza già presente.

Benché il postulare essenze individuali sia una pratica che ha avuto una qualche influenza fino a oggi, essa è spesso motivo di una certa confusione filosofica. Lo si vede quando cerchiamo di rispondere a una domanda del tipo: come viene individuata un'umanità individuale (poniamo, l'umanità di Abramo)? Da una parte, essa non viene individuata *in quanto* umanità, ossia dal fatto di essere qualcosa di condiviso da tutti gli esseri umani; dall'altra essa non è neppure individuata dal fatto di appartenere ad Abramo: *ex hypothesi* essa potrebbe esistere (ed essere ugualmente un individuale) anche se Abramo non fosse mai stato creato, ma fosse rimasto un'eterna possibilità. L'umanità di Abramo può soltanto venire identificata, come afferma Avicenna, dalle proprietà e dagli accidenti che l'accompagnano; vale a dire, da tutto ciò che può dirsi vero dell'Abramo attuale: l'essere migrato da Ur dei Caldei, l'aver obbedito all'ordine divino di sacrificare il proprio figlio, e così via. Ma l'essenza di Abramo c'era già prima che egli esistesse: dunque essa non poteva essere individuata dall'effettivo accadere di queste cose, bensì soltanto dalla loro possibilità.

Prima che Abramo venisse generato, però, non v'era niente e nessuno che fungesse da soggetto per queste possibilità. C'era soltanto l'astratta possibilità di *un* certo individuo che, migrato da Ur, sacrificasse il figlio, e così via; ma non si trattava della possibilità di *questo* individuo. Parimenti, prima che Noè fosse concepito, non vi era la possibilità che fosse proprio *lui* a costruire l'Arca, bensì solo la possibilità che *qualcuno* costruisse un'arca. Opponendosi a Platone, Avicenna insiste a ragione sul fatto che non si dà attualizzazione senza individuazione, ossia: non ci possono essere universali effettivamente esistenti. Peccato che egli non

accettasse anche il principio inverso, secondo cui non esiste individuazione senza attualizzazione.

Tommaso: atto e potenza.

Le idee di Avicenna esercitarono un poderoso influsso lungo tutto il corso del Medioevo. Tracce del suo pensiero si riscontrano in molti luoghi dell'opera di Tommaso d'Aquino, il cui manifesto metafisico giovanile, *L'ente e l'essenza*, incomincia proprio con una citazione da Avicenna, nella quale si afferma che *ente* ed *essenza* sono i primi concetti a essere colti dall'intelletto. Il percorso di maturazione portò Tommaso all'elaborazione di una propria versione della metafisica aristotelica, senza tuttavia mai liberarsi del tutto dell'influenza avicenniana.

I concetti cardine della metafisica di Tommaso sono quelli di atto e potenza. Egli li derivò com'è ovvio da Aristotele e dai suoi commentatori, ma ne estese l'utilizzo a nuovi ambiti, applicandoli con un nuovo livello di raffinatezza. La semplice giustapposizione dei due concetti era andata incontro, già in Aristotele, a una maggiore articolazione, sfociata nella distinzione tra due tipi di atto: atto primo e atto secondo. Tommaso approfondì tale distinguo nel senso di una stratificazione di vari livelli di potenza e atto. Per fare ciò ricorse in particolare a uno studio sistematico del concetto di *habitus*. Mentre in Aristotele i casi fondamentali in cui veniva declinata la struttura dicotomica potenza/atto erano due – ovvero le relazioni di sostanza e accidente, e di materia e forma –, Tommaso incluse una terza coppia dicotomica: ente ed essenza.

La discussione della nozione di *habitus* occupa cinque questioni della *Summa theologiae* (*Prima secundae*). Lo scopo immediato della trattazione (che, per quanto ispirata da Aristotele, è in ampia misura un'opera originale) è presentare la nozione di virtù. Il concetto di *habitus* trova tuttavia applicazione molto più ampia: anche se molti grandi filosofi sembrano talvolta ignorarlo, esso costituisce una componente fondamentale nella caratterizzazione del comportamento e dell'esperienza specificamente umani. Tommaso ha il merito di averne colto l'importanza, e di essere stato il primo filosofo a essersi cimentato in una sua analisi complessiva.



13. Manoscritto autografo di Tommaso d'Aquino.

Tra gli esempi di *habitus* forniti da Tommaso si annoverano, oltre a virtù come la temperanza e la carità, anche la malattia e la salute, la bellezza e la tenacia, la conoscenza della logica e la scienza, le credenze di ogni tipo e il possesso di concetti. L'eterogeneità degli esempi mostra come la parola «abitudine» non sia una traduzione adeguata: il termine utilizzato per renderne il significato nella nostra terminologia filosofica contemporanea è *abito* (ovvero

disposizione acquisita). Anche il concetto di *abito* non è tuttavia di immediata comprensione, e a esso bisogna avvicinarsi passando per le nozioni di *capacità* e *azione*. Secondo Tommaso, gli esseri umani posseggono molte capacità di cui gli altri animali risultano privi, tra cui quella di apprendere il linguaggio, ad esempio, o quella di essere generosi. Tali capacità trovano realizzazione nell'azione – nel momento in cui un determinato essere umano parla una certa lingua, o compie una particolare azione generosa. Tra la capacità e l'azione vi può essere, secondo Tommaso, uno stato intermedio. Quando diciamo che un uomo è in grado di parlare francese, con ciò non intendiamo né che adesso egli sta effettivamente parlando in quella lingua, né che la sua padronanza del francese è una mera possibilità logica. Analogamente, quando diciamo di un uomo che è generoso, intendiamo qualcosa di più del fatto che egli condivide una certa capacità – appunto la generosità – con il resto del genere umano; ma d'altra parte non stiamo nemmeno affermando che egli sta facendo qualcosa di generoso in questo preciso istante. Stati quali conoscere il francese ed essere generoso sono «abiti». L'abito, dice Tommaso, si situa a metà strada tra la capacità e l'azione, tra la pura potenza e l'atto compiuto (*ST* 1a 2ae 50. 4).

Non tutte le attività rappresentano tuttavia per l'Aquinate l'esercizio di un *habitus*. Il pensiero di Dio e il moto dei pianeti non si originano da abiti, né gli agenti naturali abbisognano di abiti al fine di compiere le proprie attività naturali. Accade per natura che il fuoco riscaldi e per natura che l'acqua bagni: queste sono le attività naturali del fuoco e dell'acqua, le sole per cui questi elementi abbiano capacità. Laddove capacità e attività coincidono, come in Dio, e laddove la capacità si realizza in una sola attività, come nel caso dei pianeti e degli agenti naturali, non vi è spazio per un terzo termine, intermedio tra capacità e attività.

Gli abiti sono qualità, e come tali ricadono in una delle nove categorie aristoteliche di *accidente*. Gli accidenti ineriscono alle sostanze, e ciò vale anche per gli abiti. Tutti gli attributi, sottolinea Tommaso, risultano in ultima analisi attributi di una qualche sostanza, e tutti gli abiti di una persona sono abiti di un essere umano. È dunque propriamente l'uomo a essere, in senso stretto, ciò che crede, che è generoso, o è sano – non la sua mente, il suo cuore o il suo corpo (*ST* 1a 2ae 50. 2). Eppure non è del tutto insensato

chiedersi, ad esempio, se l'essere in grado di scrivere un libro di storia sia principalmente una dote da attribuire alla memoria o all'immaginazione. Domandarsi se una certa capacità è un *habitus* della mente o del corpo significa, per Tommaso, chiedersi se essa appartenga all'uomo in quanto essere intelligente, oppure all'uomo in quanto essere animale dotato di un tipo particolare di costituzione.

Ancora una volta, nell'associare i vari abiti alle singole facoltà – oltre che alla sostanza cui esse, in quanto accidenti, ineriscono – Tommaso sta operando una serie di stratificazioni all'interno dell'originaria dicotomia aristotelica di atto e potenza. Gli esiti che ne scaturiscono sono talvolta sorprendenti. Nessuna attività umana, egli sostiene, è il risultato di una disposizione meramente corporea. Le operazioni compiute dal corpo possono essere di due tipi: o risultano soggette al controllo volontario, oppure no. Se non lo sono si tratta di attività naturali, che come tali non necessitano del ricorso all'*habitus* per essere spiegate. Se invece si tratta di operazioni compiute sotto il controllo della volontà, allora gli abiti che le governano debbono essere collocati principalmente nell'anima. Così, per Tommaso il saper correre una maratona è un abito dell'anima, esattamente al pari della capacità di leggere l'ebraico (ST 1a 2ae 50. 1).

Il modo in cui Tommaso concepisce la relazione tra sostanza e accidente rappresenta, in generale, uno sviluppo naturale dell'originaria posizione aristotelica. Egli compie tuttavia un'innovativa applicazione dello schema aristotelico nel quadro della propria concezione dell'eucarestia – il sacramento cattolico secondo cui il pane e il vino vengono trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo dalle parole pronunciate dal sacerdote durante la messa. La sostanza del pane, sosteneva Tommaso, cede in questa circostanza il posto alla sostanza del corpo di Cristo (in questo consisteva la *transustanziazione*). Quanto rimaneva di visibile e tangibile sull'altare erano unicamente gli accidenti del pane e del vino: la forma, il colore e le altre specie del pane permanevano senza avere una sostanza cui inerire (ST 3a 75-7).

Risulta difficile stabilire se la nozione di un accidente che non inerisca ad alcuna sostanza sia coerente. Da un lato, l'idea del

sorriso di Stregatto senza il gatto di Alice nel Paese delle meraviglie sembra assurda; dall'altro il blu del cielo non è il blu di nessuna cosa reale, e quindi forse è un accidente privo di sostanza. Indipendentemente da ciò, la spiegazione di san Tommaso sembra comunque non riuscire nel suo intento di dar conto della presenza di Cristo sull'altare. Ciò perché il luogo è per Aristotele uno degli accidenti, quindi anche l'espressione «è sull'altare», al pari di «è bianco e rotondo», ci indica semplicemente la presenza di un accidente che non inerisce ad alcuna sostanza, senza dirci nulla riguardo al luogo in cui si trova Cristo. In ogni caso, questa singolare applicazione dei concetti di sostanza e accidente avrebbe certamente colto di sorpresa Aristotele.

Tuttavia, se da una parte lo Stagirita difficilmente avrebbe acconsentito all'idea di forme accidentali esistenti senza la sostanza, dall'altra fu proprio lui a lasciare i suoi seguaci nel dubbio circa la possibilità di forme sostanziali esistenti separatamente dalla materia. Tommaso, come Aristotele, si oppone spesso alla postulazione – di tipo platonico – di forme separate; ma a differenza di Bonaventura egli rifiuta a più riprese un ilomorfismo universale, e considera gli angeli come forme pure. Certo, contrariamente al Letto ideale o all'idea di Bene, gli angeli – come Michele e Gabriele – sono esseri viventi e intelligenti; ma dal punto di vista del loro status metafisico, le forme di Platone e gli angeli di Tommaso non sembrano differire di molto. L'ambiguità insita nella posizione di Tommaso è espressa in maniera esemplare dal passo seguente, in cui egli espone le proprie considerazioni sulla creazione.

Venir creato è un modo di divenire [cioè di venire all'essere]. Ora, ogni venire all'essere fa sí che una cosa esista. Per questo, sia divenire sia esser creato appartengono propriamente a quelle cose, alle quali spetta di esistere. E questo a rigore spetta agli esseri sussistenti [...]. Infatti esistere propriamente conviene a ciò che ha l'esistenza; vale a dire a ciò che sussiste nel proprio essere. Invece le forze, gli accidenti e altre cose del genere sono chiamati enti non nel senso che essi stessi hanno l'essere, ma perché per mezzo di essi qualche cosa viene a essere; così per esempio la bianchezza si dice ente

perché per mezzo di essa una sostanza è bianca. Perciò, al dire di Aristotele, l'accidente a tutto rigore non si dovrebbe chiamare *ente* ma *dell'ente*. Quindi, come gli accidenti, le forme e le altre cose che non sussistono sono piuttosto coesistenti che enti; così si devono dire piuttosto i *concreati* che creati. Invece le cose che propriamente vengono create sono quelle sussistenti (ST 1a. 45. 4c).

Il passo citato è un'ammirevole professione di ortodossia aristotelica, contraria a ogni platonica reificazione delle forme, siano esse sostanziali o accidentali. Ma proprio nel medesimo brano, in una frase che ho deliberatamente omesso, Tommaso divide le entità sussistenti, le sole create e dotate di esistenza, in due classi: le sostanze materiali ilomorfe da una parte, e le sostanze separate dall'altra. Tali sostanze separate – ossia gli spiriti angelici e i loro affini – sono però intese da Tommaso come forme, le quali in verità non informano tuttavia alcunché; la loro concezione sembra dunque esposta a tutte quelle obiezioni che un aristotelico muoverebbe a un platonico. È difficile rendere coerente il punto di vista dell'Aquinate su questo tema, se non affermando che egli è un aristotelico per quanto riguarda le faccende terrene, mentre è un platonico riguardo a quelle celesti.

La portata dello schema aristotelico di potenza e atto fu ampliata da Tommaso – nel bene e nel male – applicandolo alla coppia di concetti *essenza* ed *esistenza*, derivata da Avicenna. Per Tommaso, come per Avicenna, non vi sono solo essenze generali, come l'*umanità*, bensì anche singole umanità individuali quali quelle di Pietro e di Paolo. È necessario inoltre distinguere due differenti tipi di esistenza, corrispondenti a due differenti sensi di *esse* (la forma latina del verbo «essere», inteso come equivalente di «esistere»). Vi è innanzitutto l'esistenza generica, ossia l'esistenza di un certo tipo di cose, come in «Gli angeli esistono» o «Ci sono gli angeli». Vi è poi l'esistenza individuale di oggetti particolari, come in «La Grande Piramide di Cheope esiste ancora, mentre il Faro di Alessandria non esiste più». (In latino l'uso di *est* e *non est* in questi contesti è piuttosto naturale, mentre nella nostra lingua l'espressione «Roma è, ma Troia non è» suona piuttosto arcaica). L'esistenza intesa in senso generico è quel tipo di esistenza cui i filosofi, a partire da

Kant, si riferiscono spesso dichiarando che «non si tratta di un predicato». Essa viene espressa nella logica moderna mediante l'uso del quantificatore esistenziale o particolare (per qualche x , x è un angelo). L'esistenza individuale, d'altra parte, è un predicato autentico in tutto e per tutto⁵.

La posizione di Tommaso in materia di esistenza generica è piuttosto chiara. Un passo classico al riguardo si trova nel *De ente et essentia*:

Ogni cosa che non fa parte del concetto dell'essenza o della quiddità si aggiunge in qualche maniera dall'esterno e entra in composizione con l'essenza, poiché nessuna essenza può essere concepita senza ciò che fa parte di essa. Ogni essenza o quiddità può tuttavia essere concepita senza che qualcosa sia pensato del suo essere: posso infatti sapere che cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistano o meno nella realtà. È chiaro dunque che l'essere è diverso dall'essenza o dalla quiddità (*DEE* 4. 33).

Se *vi siano* o meno cose di un certo tipo è una questione del tutto differente da *che cosa* siano quel determinato tipo di oggetti: chiedere se ci sono gli angeli differisce totalmente dal chiedere che cosa significhi «angelo». Se affermando che essenza ed esistenza sono realmente distinte è questo che intendiamo, allora la dottrina risulta indubbiamente corretta.

Non è semplice venire a capo di quale relazione vi sia, per Tommaso, tra le essenze individuali e le esistenze individuali. C'è una reale distinzione tra l'esistenza di Pietro e l'essenza di Pietro? E tra ciascuna delle due e Pietro stesso? La risposta che egli fornisce a queste domande è sicuramente negativa: sembra che Pietro, l'umanità di Pietro e l'esistenza di Pietro abbiano esattamente la stessa durata temporale. Detto in maniera approssimativa, tutte quante cominciano pochi mesi prima della nascita di Pietro, e tutte quante terminano con la sua morte.

Si potrebbe tuttavia argomentare a favore di una reale distinzione tra essenza ed esistenza, nella maniera seguente. Benché sia corretto

affermare che i limiti temporali dell'esistenza di ogni essere creato coincidono con quelli della sua essenza, se osserviamo più da vicino tale circostanza notiamo una differenza: l'esistenza a un dato momento influisce sull'esistenza considerata in un momento successivo in modo diverso da come l'essenza in un certo momento influisce sull'esistenza futura. Un essere umano tende a vivere per un determinato intervallo di tempo, così come un elemento radioattivo tende a decadere dopo aver avuto un determinato corso. Tali tendenze appartengono alla rispettive essenze: è a causa del loro essere un certo tipo di cosa che tali enti tendono a perdurare, oppure a estinguere la propria esistenza. L'essenza risulterebbe così distinta dall'esistenza come una causa – in questo caso, una causa formale – è distinta dal suo effetto.

La dottrina di Tommaso circa la relazione tra essenza ed esistenza risulta oscura in parte anche perché la parola *esse* possiede una vasta gamma di significati: oltre ai due sensi di «esistenza» appena considerati, essa è utilizzata in molti luoghi come equivalente della parola «ente». Talvolta Tommaso ci dice, ad esempio, che tutte le cose dell'universo – uomini e gatti, tempeste e stagioni, virtù e vizi, tempi e luoghi – hanno in comune il fatto che *sono*. Essere, inteso in questo senso, è un predicato assai esile e universale. (Gilbert Ryle, nel descriverlo, disse una volta che era «come il respiro, soltanto più silenzioso»). In altre occasioni ancora, il verbo «essere» viene utilizzato per indicare il passaggio dalla potenza all'atto. Un bruco ha la capacità di diventare farfalla, ma per tutto il tempo in cui resta bruco, non è una farfalla. Solo quando giunge il fatidico giorno allora possiamo dire: ora il bruco è una farfalla.

Questi ultimi sensi di «essere» diventano rilevanti, all'interno del sistema di Tommaso, solamente quando egli li utilizza per chiarire la propria tesi secondo cui in Dio, a differenza di quanto accade nelle creature, non vi è distinzione tra essere ed esistenza. Dio, afferma Tommaso, è l'Essere puro. Nel concetto di Dio non è soltanto la distinzione tra essenza ed esistenza a non trovar posto, ma con essa anche le altre distinzioni fondate sulla differenza di potenza e atto (cioè sostanza e accidente, materia e forma). Dio infatti è atto puro. Queste dottrine verranno analizzate nel capitolo conclusivo del presente volume, dedicato alla filosofia della religione.

La metafisica di Duns Scoto.

Nel sistema di Duns Scoto la metafisica riveste un ruolo fondamentale. Anche se formulata in termini aristotelici, essa è il risultato di un'interpretazione molto personale delle idee dello Stagirita. Sulla scorta di Aristotele, Scoto definisce la metafisica come quella scienza che studia l'*ens qua ens*; ma laddove per Aristotele studiare qualcosa in quanto essere era un *modo* particolare di studiarlo, in Scoto l'ente in quanto ente è un particolare *oggetto* di studio. L'ente in quanto ente è anzi il più ampio oggetto d'indagine possibile, che include l'ente finito e quello infinito, l'ente attuale e quello possibile.

Tra i principali obiettivi della metafisica, in Scoto come in Tommaso, figura lo stabilire l'esistenza e gli attributi di Dio: la teologia naturale rientra dunque nella disciplina in qualità di sua branca particolare. In Scoto però la portata della teologia naturale, e quindi anche della metafisica, risulta per certi aspetti più ampia, per altri invece più circoscritta rispetto a quanto accade in Tommaso. Essa è più ampia in quanto Scoto riteneva che i termini che significavano le proprietà fondamentali dell'ente in quanto ente – come «buono», «vero», «uno» e così via – fossero applicabili a Dio e alle creature non soltanto analogicamente, bensì univocamente. È più ristretta, invece, poiché molte verità su Dio, che Tommaso considerava accessibili alla ragione naturale, per Scoto possono essere colte soltanto mediante la fede. L'Aquinate riteneva la ragione in grado di dimostrare che Dio era onnipotente, immenso, onnipresente, e così via. Scoto, al contrario, pensava che la ragione non riuscisse a provare l'onnipotenza di Dio. Un cristiano, affermava, sa che un Dio onnipotente ha in potere di generare un figlio; ma non si tratta di un potere il cui possesso può venire dimostrato dalla pura ragione. Molti degli argomenti che per Tommaso rientravano nel campo d'indagine del metafisico sono così, per Scoto, di competenza del teologo dogmatico.

Tra gli scolastici costituiva un luogo comune affermare che «*ens*» era un termine trascendentale, applicabile trasversalmente alle categorie aristoteliche. A ciò si aggiungeva l'idea che ogni ente, di qualsiasi tipo, possedesse proprietà quali la bontà e l'unità. Come abbiamo visto, l'innovazione di Scoto in quest'ambito consisteva

nell'affermare che i predicati trascendentali, come «ens» e «buono», erano univoci, non analogici⁶. Vi è tuttavia un altro e diverso tipo di trascendentale cui Scoto attribuiva grande importanza: la disgiunzione trascendentale. Egli redasse una lista formata da coppie di termini, i quali risultavano (o l'uno o l'altro dei due) applicabili a tutto ciò che c'è: ogni essere dev'essere o attuale o potenziale, o finito o infinito, o necessario o contingente. «Necessario» non è di per sé un termine applicabile in modo trasversale a tutti gli enti, ma la disgiunzione «necessario o contingente» lo è (*Ord.* 3. 207).

Scoto non pose soltanto nuova enfasi sulla disgiunzione necessario/contingente, ma introdusse una nozione di contingenza radicalmente inedita. Gli scolastici consideravano contingenti molte circostanze e molti dati di fatto: il mio sedermi, ad esempio, è contingente, perché potrei anche alzarmi (una possibilità che posso esemplificare alzandomi in piedi nel momento immediatamente successivo). Scoto, come altri scolastici, ammetteva tale possibilità, ma si spingeva oltre, affermando che la possibilità che io mi alzi esiste simultaneamente, nello stesso istante in cui mi sto sedendo. Questa tesi implica una nuova e più radicale idea di contingenza, che è stata definita in modo appropriato come «contingenza sincronica» (*Lect.* 17. 496-7).

Naturalmente Scoto non sta affermando che io posso sedermi e alzarmi nel medesimo istante. Egli opera invece una distinzione tra «istante di tempo» e «istante di natura». In un singolo istante di tempo, afferma, ci possono essere più istanti di natura. Così in questo istante di tempo in cui mi sto sedendo, c'è un altro istante di natura nel quale mi sto alzando: gli istanti di natura sono possibilità sincroniche.

Scoto non si riferisce con ciò a delle mere possibilità logiche: un istante di natura è una possibilità reale, diversa dalla semplice coerenza logica. Si tratta di qualcosa di possibile senza che vi sia alcuna variazione della natura fisica del mondo. Come si vede dal caso appena discusso, le possibilità sincroniche non debbono necessariamente essere compatibili le une con le altre. Per esprimersi nel gergo della filosofia odierna, esse risultano possibili in differenti mondi possibili, ma non nel medesimo mondo

possibile.

Gli istanti di natura teorizzati da Scoto sono invero gli antenati del concetto filosofico contemporaneo di «mondo possibile». La spiegazione scotista dell'origine del mondo vede infatti Dio scegliere di attualizzare uno degli infiniti universi possibili. La nozione di mondo possibile venne separata da quella di creazione a opera dei filosofi più tardi, i quali iniziarono a conferire alla parola «mondo» un significato più astratto, cosicché ogni totalità di situazioni compossibili giunse a essere considerata un mondo possibile. Questa nozione astratta fu successivamente utilizzata come strumento di spiegazione per ogni tipo di potenza e possibilità. Benché il merito dell'introduzione di tale concetto venga spesso attribuito a Leibniz, esso – nel bene e nel male – appartiene a tutti gli effetti a Scoto.

L'introduzione del concetto di contingenza sincronica implica un radicale rimodellamento dei concetti aristotelici di potenza e atto. A differenza di Aristotele e Tommaso, e in accordo invece con Avicenna, gli oggetti non-esistenti potevano secondo Scoto possedere una potenzialità a esistere. Egli la chiamava «potenza oggettiva», in contrasto alla potenza aristotelica, che invece egli denomina «potenza soggettiva».

Ci sono due modi in cui qualcosa può essere detto un ente in potenza. Nel primo senso esso è il termine di una potenza, ciò verso cui la potenza è diretta – e ciò è detto essere in potenza oggettivamente. Così, l'anticristo è oggi detto essere in potenza, e altre cose possono essere dette tali, come una bianchezza che dev'essere portata all'esistenza. Nell'altro senso qualcosa è detto essere in potenza come il soggetto della potenza, o ciò cui la potenza inerisce. In questo senso si dice essere in potenza soggettivamente, poiché è in potenza verso qualcosa, ma non è ancora perfezionato da essa (come una superficie che è in procinto di essere imbiancata) (*Lect.* 19. 80).

Gli oggetti inesistenti, spiega Scoto, sono individuati dalla loro potenza oggettiva. Un elemento A non-esistente differisce

dall'elemento B non-esistente nel caso in cui, se e quando perverranno all'esistenza, A e B saranno differenti l'uno dall'altro.

Anche altri termini appartenenti all'impalcatura teorica di Aristotele trovano in Scoto un'analoga reinterpretazione. Tra di essi vi è la relazione fra materia e forma, spiegata da Scoto in modo nuovo e originale. Per Aristotele la materia giocava un ruolo centrale nei processi di mutamento sostanziale, ovvero quel cambiamento che si ha, ad esempio, con il trasformarsi di un elemento in un altro (l'acqua che diventa vapore, cioè aria), oppure con il venire all'esistenza e con l'abbandono di essa da parte d'un essere vivente (la morte di un cane e la decomposizione del suo corpo). Quando una sostanza di un certo tipo si trasforma in una o più sostanze di tipo diverso – spiega Aristotele – accade che una forma, la quale determinava la natura della sostanza prima del cambiamento, viene sostituita da una o più forme differenti, che vanno a determinare la nuova natura della(e) sostanza(e) dopo il cambiamento. L'elemento che rimane costante nel processo è la materia: come tale essa non è una sostanza di un tipo specifico, né possiede proprietà. È la forma a determinare che *tipo* di cosa è una sostanza, mentre la materia determina *quale cosa* specifica o esemplare di quel tipo essa sia. La materia è il principio di individuazione, mentre la sostanza, potremmo dire, è il principio di specificazione.

Scoto rifiuta sia la nozione di una materia priva di proprietà, sia l'idea che la materia costituisca il principio di individuazione. La materia, sostiene, è dotata di proprietà, tra cui la quantità, e ancor prima possiede un'essenza propria – sebbene per un essere umano sia virtualmente impossibile sapere che cosa quest'ultima sia (*Lect.* 19. 101). La materia può per Scoto perfino esistere da sola, priva di qualsiasi forma. Materia e forma sono realmente distinte: rientra senza ombra di dubbio nei poteri divini il creare e il conservare tanto una forma immateriale, quanto una materia senza forma, ciascuna individuata per conto suo.

Le sostanze materiali attuali sono tuttavia composte da materia e forma; su questo punto egli concorda con Aristotele e Tommaso. Anche per Scoto, Socrate è un essere umano individuale, composto da una materia individuale e da una forma individuale di umanità. Scoto fornisce però una nuova spiegazione del modo in cui la

sostanza individuale, la rispettiva materia e la sua forma, risultano individuate singolarmente. Per Tommaso la forma dell'umanità è resa una forma individuale dal suo essere la forma umana *di Socrate*, il quale invece viene individuato dalla propria materia, a sua volta individuata dal fatto di essere designata – cioè delimitata in quanto particolare porzione di materia (*materia signata*). Per Scoto invece la forma è già individuale di per sé, indipendentemente dalla materia e dalla sostanza di Socrate (Ord. 7. 483).

Ciò che individua Socrate non sono né la sua materia né la sua forma, bensì un terzo elemento, che egli denomina talvolta la sua eccetività (*haecceitas*), ossia ciò che lo rende *questa-cosa-qui*. In ogni cosa, ci dice Scoto, vi è una *entitas individualis*. «Tale entità non è né materia né forma né la cosa composta, in quanto nessuna di queste cose appena menzionate è una natura; ma è la realtà ultima dell'essere che è materia o forma o una cosa composta» (Ord. 7. 393).

Secondo l'ortodossia aristotelica le forme non giungono all'esistenza né l'abbandonano: sono le sostanze – non le forme – a essere soggette alla generazione e alla corruzione. In senso stretto dunque è scorretto affermare che la saggezza di Socrate a un certo punto cominciò a esistere: si tratta solamente di un modo complicato per dire che Socrate divenne saggio. Se però prendiamo in esame le forme sostanziali teorizzate da Scoto, le quali risultano individuate in maniera autonoma, è lecito chiedersi come queste giungano all'esistenza, e se siano o meno tratte dal nulla. Esse sono create oppure si evolvono a partire da qualcosa di preesistente? Scoto rifiuta entrambe le alternative. Contrariamente a quanto avevano pensato prima Agostino e poi Bonaventura, le forme non evolvono a partire da forme embrionali o *rationes seminales*. Postulare tali entità non risolve il problema dell'origine delle forme, dacché esso riemerge non appena ci si chieda come fare a distinguere una forma compiuta da una embrionale. Per altro verso, non è certo opportuno affermare che le forme sono create. Possiamo evitare tale conseguenza, afferma Scoto, a patto di ridefinire il termine «creazione»: esso non dev'essere più inteso come il portare qualcosa all'esistenza traendolo dal nulla, bensì come il portare qualcosa all'esistenza in assenza di qualsiasi precondizione (Lect. 19. 174).

Tommaso aveva sostenuto che in tutte le sostanze materiali, inclusi gli esseri umani, vi era solamente un'unica forma sostanziale. Scoto negò anche questa tesi, e in tale rifiuto ebbe dalla sua, per una volta, la maggioranza degli scolastici medievali. Egli concordava con Tommaso sul fatto che gli esseri non viventi avessero un'unica forma sostanziale: un composto chimico non conservava le forme degli elementi che lo compongono. Ma il caso dei corpi viventi (piante, animali e uomini) era diverso: oltre alle rispettive forme, di un certo tipo particolare, ciascuno di essi possedeva anche una forma comune di corporeità, che li rendeva tutti quanti corpi. Scoto fondava questa tesi sull'osservazione del fatto che il corpo umano, immediatamente dopo la morte, restava il medesimo corpo di qualche istante prima del decesso, anche se non era più un essere umano dotato di anima. Considerazioni analoghe potevano essere fatte a proposito degli animali e delle piante.

Sebbene non considerasse l'anima come l'unica forma sostanziale dell'uomo, Scoto non credeva, come alcuni suoi predecessori, nella coesistenza in ogni essere umano di tre anime differenti (vegetativa, sensitiva e intellettuale). Oltre all'anima e alla forma della corporeità, le uniche forme ulteriori presenti nell'essere umano erano eventualmente le forme dei singoli organi umani – una possibilità che Scoto sembra peraltro aver anche preso in considerazione⁷. Ma come abbiamo detto, oltre alla materia e alle forme, in una sostanza è presente un altro elemento, che non è né materia né forma. Si tratta dell'ecceità, la quale fa sì che l'individuo sia tale. Secondo Scoto, l'individualità della materia e l'individualità della forma non sono infatti sufficienti a individuare la sostanza composta (*Lect.* 17. 500).

In che modo forma, materia ed ecceità si combinano per formare la sostanza materiale concreta? È scorretto pensare a quest'ultima come a un aggregato di cui i tre elementi rappresenterebbero le singole parti, afferma Scoto, in quanto le parti potrebbero esistere separatamente le une dalle altre. L'intera sostanza possiede inoltre delle proprietà sconosciute alle tre componenti prese singolarmente (tra cui, ad esempio, la proprietà di costituire un tutto unificato). A tali componenti era necessario aggiungere un ulteriore elemento: la relazione che intercorreva fra di esse – un'istanza che egli sembra disposto a considerare come ulteriore parte aggiuntiva. Nonostante

ciò, anche dopo aver operato questa aggiunta, dobbiamo ancora considerare una sostanza materiale individuale come un'entità indipendente, distinta dalla sua materia, dalle sue forme e dalle sue relazioni (così come da ogni insieme di questi elementi) (*Oxon.* 3. 2. 2 n. 8).

In che modo le diverse entità – ovvero il tutto e le sue singole parti – si distinguono le une dalle altre? Scoto ritiene che tra la sostanza e la sua materia, da una parte, e le corrispondenti forme e relazioni, dall'altra, sussista una differenza reale. Affermando che questi elementi sono realmente distinti egli intende dire che ciascuno di essi può, almeno da un punto di vista logico, esistere in assenza di tutti gli altri. Se consideriamo l'essenza o quiddità di una sostanza come la somma della sua materia e della sua forma – afferma Scoto, a riprova della sua tesi –, allora dobbiamo considerare tale essenza (non meno della sostanza stessa) come realmente distinta da ciascuno dei suoi componenti.

Potremmo infine chiedere: qual è la relazione tra l'essenza e l'ecceità? Sono anch'esse realmente distinte l'una dall'altra? Secondo Scoto, in un essere individuale come Socrate sono presenti contemporaneamente sia una natura umana comune, sia un principio d'individuazione. La natura umana è qualcosa di reale, che Socrate e Platone hanno in comune. Se infatti essa non fosse reale, la somiglianza tra Socrate e Platone non sarebbe maggiore di quella tra Socrate e una linea disegnata su una lavagna. In pari modo, anche il principio di individuazione dev'essere reale, altrimenti Socrate e Platone risulterebbero identici. La natura e il principio di individuazione non possono esistere separatamente, bensì devono essere uniti l'uno all'altra: nel mondo non è possibile incontrare la natura umana senza che essa sia al contempo la natura umana di qualcuno, né è possibile imbattersi in un individuo che non sia individuo di un certo tipo. Sarebbe tuttavia scorretto far coincidere del tutto la natura con l'ecceità: se la natura del mulo Brunello fosse identica alla sua ecceità, tutti i muli sarebbero Brunello.

Per risolvere questo rompicapo, Scoto complica ulteriormente la questione, introducendo un'altra distinzione. Ogni essenza creata, egli afferma, ha due caratteristiche: la replicabilità e l'individualità.

La mia essenza di uomo è replicabile: ci possono cioè essere (e di fatto ci sono) altri esseri umani la cui essenza è identica alla mia. Ma essa è al contempo anche individuale, è la *mia* essenza, perché essa comprende l'ecceità che mi individua. La distinzione (*Ord.* 2. 345-6) tra essenza ed ecceità non è una distinzione reale, ma non è neppure una semplice finzione o creazione della mente. Secondo Scoto, essa è un tipo particolare di distinzione formale, una *distinctio formalis a parte rei*: una distinzione formale «dal lato della realtà (o della cosa)». L'essenza e l'ecceità non sono realmente distinte al modo in cui lo sono Socrate e Platone, oppure le mie due mani; né sono distinte meramente nel pensiero – come accade per «Socrate» e «il maestro di Platone». Prima di essere oggetto d'un qualsiasi pensiero, esse sono, per così dire, formalmente distinte: sono due formalità distinte nella stessa cosa. Non mi è chiaro – come non lo fu a molti filosofi successivi – il modo in cui l'introduzione di tale terminologia possa chiarificare il problema, né tantomeno risolverlo. Una delle difficoltà nel comprendere esattamente come egli intendesse la distinzione è data dagli esempi che Scoto sceglie per illustrarne il significato, nonché dai contesti in cui viene applicata. Tutti quanti si riferiscono tuttavia a tematiche piuttosto oscure, come la relazione che intercorre tra i diversi attributi divini, o la relazione tra anima vegetativa, sensitiva e razionale negli esseri umani.

Il programma di Ockham: ridurre.

Guglielmo d'Ockham fu uno dei primi a respingere l'idea scotista di una distinzione formale *a parte rei*. Egli affermò:

Laddove v'è distinzione, o non-identità, vi dev'essere un qualche contraddittorio vero per le cose in questione. Ma è impossibile che i contraddittori siano veri di alcunché, a meno che essi – o gli oggetti in questione – siano cose distinte, o concetti distinti, o *entia rationis* distinti, o una cosa e un concetto. Ma se la distinzione è nella natura delle cose, allora esse non sono concetti distinti, né sono una coppia formata da una cosa e da un concetto: dunque sono due cose distinte (*OTh.* 2. 14).

Tale formulazione presume che i termini di una distinzione possano essere soltanto di tre tipi: (a) cose, (b) *entia rationis*, (c) concetti. Accettare questo presupposto gioca già a sfavore di Scoto, la cui ontologia risulta molto meno ristretta. Si tratta di una mossa tipica dell'atteggiamento riduzionista di Ockham.

Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, ovvero «Gli enti non devono essere moltiplicati senza necessità». È questo il famoso «rasoio di Ockham», adibito a radere via le inutili cavillosità dei filosofi, e la confusione da esse indotta. La frase, in effetti, non si trova in nessuno degli scritti di Ockham che sono sopravvissuti⁸. Egli fece comunque affermazioni piuttosto simili, come «È inutile fare con più quello che si può fare con meno», e «Non considerare la pluralità se non è necessario»; ma non fu il primo ad asserire cose di questo tipo. A ogni modo, il motto ben riassume il suo atteggiamento riduzionista nei confronti delle sofisticate architetture filosofiche dei suoi predecessori.

Tra le prime entità superflue che subirono l'effetto della lama del rasoio di Ockham vi furono le ecceità – o principî di individuazione – di Scoto. Quest'ultimo aveva affermato che la natura umana di Socrate doveva essere accompagnata da qualcosa che la rendesse *questa* natura – poiché, se la natura umana fosse stata già di per sé *questa* natura, allora ogni natura umana sarebbe stata proprio *questa* natura, ovvero la natura di Socrate. Ockham non credeva né in una natura comune né in un principio di individuazione. La sola cosa esistente nella realtà erano gli individuali (o singolari), sosteneva, ed essi erano semplicemente tali; non necessitavano cioè di un principio che li individuasse. Per Ockham non è l'individualità, bensì l'universalità a dover essere spiegata, o meglio, giustificata.

Il nominalismo di Ockham rappresenta tuttavia solo una parte del suo deflazionismo metafisico. Oltre agli universali egli mirava a sfoltire anche il numero degli individuali, eliminandone ampie classi. Secondo i suoi predecessori medievali, vi erano individuali corrispondenti a ogni categoria: non c'erano soltanto sostanze individuali come Socrate e il mulo Brunello, ma anche accidenti individuali di vari tipi, come i diversi luoghi in cui si trova Brunello e la relazione tra Socrate e Platone. Ockham ridusse le dieci categorie aristoteliche a due: solo le sostanze e le qualità erano

reali.

La credenza negli altri tipi di individuali era dovuta, secondo Ockham, all'ingenua assunzione secondo cui ogni parola corrispondeva a un'entità nel mondo (*OTh.* 9. 565). Era questo pregiudizio che aveva condotto i filosofi ad astrarre dei nomi dagli avverbi, inventando magari la *quandalitas* (quando-ità) e la *ubitas* (dove-ità). Allo stesso modo, egli aggiunge, avrebbero potuto inventare anche la «e-ità» e la «ma-ità». Di fatto, i filosofi medievali non avevano rivolto particolare attenzione alle ultime categorie dell'elenco aristotelico, per cui la componente davvero importante dell'innovazione ockhamista fu la negazione delle due categorie di quantità e relazione.

Ockham non stava negando la distinzione tra le diverse categorie, bensì il fatto che essa potesse essere qualcosa di più che una pura distinzione concettuale.

Sostanza, qualità e quantità sono categorie distinte, sebbene esse non significhino una realtà assoluta distinta da sostanza e qualità, poiché esse sono concetti e termini distinti che significano la stessa cosa, ma in maniere diverse. Essi non sono sinonimi, poiché "sostanza" significa tutte le cose che significa in un certo modo, ossia direttamente; "quantità" significa le stesse cose, ma con un modo diverso di significazione, in quanto significa direttamente la sostanza e obliquamente le sue parti; ciò perché essa significa una sostanza intera e denota che essa ha parti distanti da altre parti (*OTh.* 9. 436).

Il principale argomento filosofico di Ockham contro l'idea che la quantità sia reale è basato sui fenomeni della dilatazione e della contrazione, della rarefazione e della condensazione. Se un pezzo di metallo di 80 centimetri viene riscaldato e si dilata sino a raggiungere una lunghezza di 90 centimetri, allora – secondo la teoria che Ockham vuole confutare – esso muta di accidente, passando dall'avere un accidente denominabile "lunghezza-80-centimetri" al possederne un altro definibile come "lunghezza-90-centimetri". A partire da una tale spiegazione, Ockham ritiene

difficile rendere conto in modo convincente dell'origine del secondo accidente (da dove proviene?) e della scomparsa del primo (cosa ne è?) Inoltre, nel caso in cui il cambiamento sia continuo, ossia avvenga in modo che il metallo si dilati assumendo dapprima la lunghezza di 81 centimetri, poi di 82 e così via, allora si dovrà supporre un numero infinito di accidenti transitori coinvolti in un continuo processo di entrata nell'esistenza e uscita da essa. Ciò mette a dura prova la nostra credulità, sostiene Ockham, il quale afferma che il moto locale – in virtù del quale una parte si allontana da un'altra – è del tutto sufficiente a spiegare questi fenomeni. La realtà degli accidenti di quantità risulta quindi del tutto superflua, e come tale dovrebbe essere esclusa dal dominio della riflessione filosofica.

Si potrebbe pensare di ricorrere a un argomento simile anche contro le qualità, mostrando che esse non sono accidenti reali. Aristotele aveva elencato quattro tipi di qualità: (a) le disposizioni, come la virtù e la salute; (b) le capacità innate; (c) le proprietà sensibili, come il colore, il gusto, il calore; e (d) le forme. Ockham era incline a eliminare alcune qualità del primo gruppo, come la salute e la bellezza, mentre applicò il proprio rasoio in maniera esplicita alle qualità del quarto tipo.

Quando una proposizione è vera della realtà, e per renderla vera è sufficiente una sola cosa, allora è superfluo porne due. Ma proposizioni come “questa sostanza è quadrata” e “questa sostanza è rotonda” sono vere della realtà; e una sostanza disposta in questa e quest'altra maniera è del tutto sufficiente alla verità di essa. Se le parti di una sostanza sono disposte lungo linee rette, non sono mosse, né si espandono o si restringono, allora è contraddittorio che essa debba essere prima quadrata e poi rotonda. Così l'esser quadrato o rotondo non aggiunge alcunché alla sostanza e alle sue parti (*OTh.* 9. 707).

Ockham reputava tuttavia che altre qualità – tra cui, come noto, i colori – fossero diverse.

È impossibile per qualcosa passare da un

contraddittorio all'altro senza perdere o guadagnare qualcosa di reale, in casi in cui ciò non è spiegato dal passare del tempo o dal mutamento di luogo. Ma un uomo è prima non-bianco e poi bianco, e questo mutamento non è spiegato né dal passare del tempo né dal cambiamento del luogo. Quindi la bianchezza è realmente distinta dall'uomo (*OTh.* 9. 706).

Si potrebbe nondimeno considerare una variazione graduale di colore alla stregua di un cambiamento di dimensioni, cosicché anche in questa circostanza ci troveremmo di fronte a una successione infinita di accidenti transitori, il che parrebbe implausibile. La differenza tra i due casi, afferma Ockham, sembra risiedere semplicemente nella possibilità o meno di fare appello al moto locale nella spiegazione del cambiamento di cui dobbiamo rendere conto.

Gli argomenti messi in campo da Ockham nel discutere delle relazioni sono più incisivi di quelli contro la quantità reale. Se una relazione fosse un'entità reale, distinta dai termini che essa collega, essa esisterebbe anche in mancanza di quei termini. Supponiamo che Socrate sia il padre di Platone, afferma Ockham, e Platone sia il figlio di Socrate. In questo caso possiamo dire che vi è una relazione di paternità tra Socrate e Platone. Date queste premesse sarebbe assurdo sostenere sia che la relazione potrebbe esistere senza che Socrate abbia mai generato Platone, sia che Dio – una volta che Socrate abbia generato Platone – potrebbe togliere da Socrate la relazione di paternità (*OTh.* 4. 368).

Tra tutte le relazioni, quella di somiglianza riveste in Ockham un ruolo importante, in virtù del suo legame con le qualità reali. Qualsiasi cosa possieda una certa qualità reale P è infatti simile a qualsiasi altra cosa possieda la medesima qualità. Una parete bianca somiglia a tutte le altre pareti bianche. Così, un pittore che dipinga una parete bianca a Roma realizza una parete simile a tutte le pareti bianche di Londra. Ma se la relazione di somiglianza fosse un oggetto reale, allora il pittore attivo a Roma farebbe esistere numerose entità a Londra. Non solo: se Dio facesse mille mondi e un agente producesse la bianchezza in uno solo di essi, allora

produrrebbe somiglianze in ciascuno degli altri (*OTh.* 1. 291; 9. 614). Ciò che è vero della somiglianza risulta vero anche del luogo. Se muovo un dito, la posizione di questo cambierà in relazione a qualsiasi altra cosa presente nel mondo. Se le relazioni di posizione fossero cose reali, allora muovendo un dito io invertirei un gigantesco numero di relazioni in tutto l'universo.

Ockham non sta dicendo che una relazione è identica alla sua fondazione: «Io non affermo che una relazione è realmente lo stesso che la sua fondazione; ma dico che una relazione non è la fondazione bensì solo un'intenzione o concetto nell'anima, il quale significa varie cose tra loro indipendenti» (*Ord.* 1. 301). I termini di relazione significano le cose indipendenti che sono implicate nella relazione. Essi sono per Ockham termini connotativi, i quali significano un termine della relazione, connotano l'altro, e connotano altresì il modo in cui i due termini esistono. Così quando diciamo che A è accanto a B, non stiamo parlando dell'entità reale «prossimità»; stiamo invece significando A, connotando B, e dicendo che non c'è niente in mezzo fra essi (*OTh.* 4. 285; 312).

Questo è ciò che insegna la ragione naturale, afferma Ockham. Quelle entità che vengono chiamate relazioni non esistono. Nonostante questo, egli è tuttavia disposto a fare una concessione piuttosto ingloriosa, ammettendo infine la presenza di tali relazioni in alcuni casi particolari, poiché ritiene che le dottrine cristiane – Trinità, Incarnazione ed eucarestia – richiedano l'esistenza delle relazioni in esse implicate. Ciò condusse inevitabilmente al sospetto che Ockham fosse un fautore della doppia verità, secondo cui per la teologia poteva essere vero qualcosa che per la filosofia era falso.

Wyclif e il determinismo.

Come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza, la generazione successiva a Ockham conobbe una reazione contro il suo nominalismo e il suo programma riduttivo. A Oxford la reazione assunse la forma d'un rinnovato interesse per Agostino, che a sua volta riportò in auge i problemi della predestinazione e del determinismo. Il portabandiera della reazione realista era John Wyclif – il quale, dopo la morte, acquisì la fama di determinista radicale. Una delle proposizioni che gli vennero attribuite e che furono condannate al Concilio di Costanza era: «Tutto accade per

necessità assoluta».

In effetti, almeno nel periodo della sua giovinezza, Wyclif aveva sviluppato una teoria molto sottile e ricca di sfumature, riguardo alla relazione tra i diversi tipi di necessità e di contingenza. Egli aveva distinto non meno di sette tipi di necessità, che potremmo approssimativamente catalogare come segue: necessità logica, necessità naturale, verità eterna, verità sempiterna, verità inevitabile, costrizione, impulso irresistibile. Egli sottolineò però che alcuni eventi – tra cui le decisioni umane – non erano inficiati da tutti questi tipi di necessità.

Nel difendere tale idea, Wyclif dovette fare i conti con la seguente obiezione, che è lui stesso a sollevarsi:

Proprio come non si è potuto prevenire il fatto che il mondo sia esistito, così non si può prevenire l'accadere di qualsiasi effetto al tempo stabilito. Ciò perché è valido il seguente argomento: Dio ordina che sia fatto A; quindi A giungerà all'essere al tempo stabilito. L'antecedente è fuori da ogni potere creaturale, e di conseguenza è del tutto inevitabile. Quindi risulta tale anche tutto ciò che segue formalmente da esso (*U XIV. 311-319*).

Per risolvere il problema Wyclif avanzò l'idea che la relazione tra volizione divina ed eventi del mondo fosse a doppio senso: se la volizione di Dio causa l'avvenire delle cose su questa terra, allora vi è un senso in cui gli eventi della terra causano la volizione di Dio.

Bisogna notare che la volizione di Dio, rispetto all'esistenza di una creatura, può intendersi come il modo intellegibile che Dio ha di stare in relazione con essa. Tale relazione ha la sua base nella volontà di Dio che la cosa sia in accordo allo stato mentale del suo intelletto – che è qualcosa di assolutamente necessario –, e ha per punto d'arrivo l'esistenza della creatura secondo il genere che le è proprio. Una tale relazione dipende da ciascuno dei termini, dal momento che se Dio vuole che Pietro o qualche altra creatura siano, si richiede che ciò sia anche di

fatto. E pertanto l'esistenza della creatura, sebbene sia temporale, fa sì che in Dio si stabilisca una relazione intellegibile eterna, la cui determinazione causale da una parte è sempre in corso, eppure è già sempre compiuta (U XIV. 328-338).

L'obiezione mossa a Wyclif – secondo la quale tutto ciò che segue dagli ordini divini risulta fuori dalla nostra portata, se tali sono gli ordini stessi – trova così una replica drastica: Wyclif nega semplicemente l'antecedente, affermando che gli ordini divini non sono al di fuori del nostro potere.

Non si può peraltro affermare che tale soluzione risolva i problemi del rapporto tra determinismo e libertà. Quando Wyclif descrive i decreti divini distinguendoli in complesse volizioni relazionali, l'obiezione potrebbe essere riproposta, questa volta in riferimento alle volizioni mentali assolute – le quali sembrano essere un elemento del complesso, situato tuttavia al di là di qualsiasi controllo umano. Nessun teologo medievale riuscì a dare una risposta soddisfacente all'antinomia di potenza divina e contingenza terrena; né, forse, darvi una tale risposta sarà mai possibile. Da quanto si è appena detto risulta però chiaro che sarebbe un grave errore considerare Wyclif come il determinista per antonomasia. L'idea che lo allontana dai suoi colleghi non è l'aggiunta di una maggiore necessità alle azioni umane, quanto semmai l'attribuzione di un'inusuale contingenza alle volizioni divine.

¹ Vedi vol. I, cap. III, § *Tempo e modalità in Aristotele*.

² Il termine arabo è derivato dal pronome interrogativo «che cosa?» I traduttori latini coniarono una parola corrispondente, «quiddità», per indicare ciò che risponde alla domanda: «che cosa (*quid*) è un X?» Per calco, nella nostra lingua si potrebbe coniare la parola «che-cosa-ità»; ma *quiddità* si è sufficientemente affermato nel corso dei secoli nella terminologia filosofica.

³ Così almeno Avicenna fu inteso spesso nel Medioevo latino: vedi *CHLMP*, p. 393.

⁴ Adottare questa distinzione, unitamente alla dottrina per cui in Dio essenza ed esistenza coincidono, significa tuttavia affermare che

la risposta alla domanda «Che cos'è Dio?» è «C'è un Dio». Alcuni teologi sembrano ben lieti di accettare questa conseguenza.

⁵ Nel mio libro *Aquinas on Being* (Oxford University Press, Oxford 2002) ho elencato dodici differenti sensi della nozione di *esse* in Tommaso.

⁶ Vedi *supra*, cap. III.

⁷ Vedi R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Con-text of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford 1998, p. 68.

⁸ Sembra che questa frase sia stata attribuita a Ockham per la prima volta nel 1639, in una nota dell'edizione Wadding delle opere di Scoto.

Capitolo settimo

Mente e anima

I filosofi della mente che si sono succeduti nel corso della storia possono essere suddivisi in due gruppi principali: gli “introversi” e gli “estroversi”. I primi guardano all’interiorità, e credono che il modo appropriato per comprendere la natura della mente umana sia scrutare entro se stessi, ponendo particolare attenzione ai fenomeni della coscienza introspettiva. I secondi muovono invece dal comportamento osservabile degli esseri umani, e a partire da esso indagano i criteri per mezzo dei quali ascrivere agli altri capacità, stati e attività mentali. Nel secondo millennio, potremmo indicare in Descartes e Hume gli esponenti paradigmatici della scuola “introversa”, mentre Tommaso d’Aquino e Wittgenstein rappresentano, sia pure in misura differente, l’approccio “estroverso”. Per quanto riguarda il pensiero antico, gli estroversi guardano ad Aristotele come al loro campione; mentre la scuola dell’introspezione vanta in Agostino il padre fondatore, nonché uno dei suoi membri a tutt’oggi più rappresentativi.

Agostino: la vita interiore.

Agostino parla spesso di «uomo interiore» e «uomo esteriore». Tale distinzione non dev’essere però confusa con quella tra corpo e anima. Non soltanto il corpo, ma anche alcuni aspetti della nostra anima appartengono per Agostino all’uomo esteriore. È tale tutto ciò che abbiamo in comune con gli animali, come i sensi e la memoria sensoriale. L’uomo interiore è invece la nostra parte migliore: è la mente, le cui funzioni includono il ricordo, l’immaginazione, il giudizio razionale e la contemplazione intellettuale (DT 12. 1-3).

L’uomo esteriore percepisce i corpi con i cinque sensi di vista, udito, olfatto, gusto e tatto. Tra questi, è la vista a rappresentare per Agostino il senso paradigmatico. Quando vediamo qualcosa – una roccia o una fiamma – dobbiamo distinguere tre elementi: l’oggetto

visto, il nostro vedere l'oggetto e quella che Agostino chiama *intentio animi*, ovvero la nostra attenzione mentale focalizzata sull'oggetto. Questo terzo elemento, ci dice Agostino, appartiene solo e specificamente all'anima: la vista è detta senso corporeo solo perché gli occhi sono una parte del corpo (DT 11. 2). La componente mentale del vedere può rimanere attiva, sotto forma di sforzo di vedere, anche quando la visione non è in sé più possibile.

La visione è il prodotto tanto dell'oggetto quanto del senso: un corpo, quando è visto, imprime una forma al senso, ed è questa forma che è chiamata visione. Essa è una similitudine alla cosa vista:

Ma non è lo stesso senso che ci permette di distinguere la forma del corpo che vediamo e la forma da essa prodotta nel senso del soggetto che vede, perché è così intima la loro unione, che non lascia luogo ad alcuna distinzione. È invece attraverso la ragione che possiamo concludere che la sensazione sarebbe del tutto impossibile se non si producesse nel nostro senso una certa similitudine del corpo percepito (DT 11. 2. 3).

L'immagine è diversa dal corpo visto, anche se non permane una volta che il corpo viene allontanato. Accade qualcosa di simile quando poniamo un anello nell'acqua: lo spostamento del fluido è qualcosa di diverso dalla forma dell'anello, ma quando togliamo quest'ultimo, anche lo spostamento scompare. Il fenomeno delle immagini postume testimonia l'esistenza di una distinzione tra la forma dell'oggetto visto, da una parte, e l'impressione che esso origina nell'occhio, dall'altra; lo stesso ci viene mostrato dalla possibilità di produrre una doppia visione premendo sui bulbi oculari. Tuttavia «la forma del corpo che vediamo e la forma da essa prodotta nel senso del soggetto che vede» sono per Agostino legate da un'unione così intima «che non lascia luogo ad alcuna distinzione» (DT 11. 2. 3).

È materia di dibattito tra i commentatori se questa tesi faccia di Agostino il fautore di una teoria delle percezioni sensibili di tipo rappresentazionale. Qualora per «teoria rappresentazionale» intendiamo una teoria secondo cui l'oggetto immediato della

percezione è un'immagine o un dato dei sensi, è molto probabile che a tale questione si debba rispondere negativamente. L'immagine formata non è, secondo Agostino, un oggetto affatto scontato: la sua esistenza va provata attraverso il ragionamento. Essa viene postulata probabilmente come qualcosa di necessario per spiegare la causazione della memoria da parte della sensazione (DT 11. 9. 16)¹.

I sensi ci forniscono informazioni sugli oggetti del mondo, ma ovviamente non sono l'unica fonte di informazioni al riguardo. Un cieco non può vedere, ma può conoscere interrogando gli altri in merito alle cose che questi ultimi hanno appreso grazie alla vista. Che cosa differenzia la percezione sensibile dall'acquisizione di informazioni del secondo tipo? Aristotele, nel rispondere a tale questione, aveva invocato il concetto di piacere. «Dov'è la sensazione ci sono pure il dolore e il piacere, e dove si trovano questi necessariamente c'è anche il desiderio» (*De an.* 2. 413b23). L'informazione acquisita attraverso i sensi e le discriminazioni compiute col loro ausilio possono essere effettuate con altri mezzi, e perfino da agenti diversi dagli esseri umani. Possiamo ad esempio ottenere informazioni visive utili a classificare differenti individui umani utilizzando degli strumenti ottici, e siamo in grado di catalogare le caratteristiche visive dei paesaggi lunari mediante sonde a grande distanza. Tali operazioni non sono però percezioni sensibili, in quanto avvengono senza piacere né dolore: gli esseri umani, inventariati con le statistiche che ne risultano, non vengono percepiti né come belli né come brutti, e i paesaggi non incutono né terrore né soggezione.

Agostino si mostra ben consapevole del duplice aspetto insito nel nostro concetto di «senso», e a ben vedere enfatizza maggiormente il carattere edonistico della percezione sensibile rispetto alla sua componente epistemica. Nel *De libero arbitrio* sottolinea che «il piacere e il dolore rientrano nella giurisdizione dei sensi corporei». È la vista che giudica se i colori sono armonici o discordanti tra loro, mentre l'udito giudica se le voci sono melodiose o stridenti (*DLA* 2. 5. 12. 49). Nel libro X delle *Confessioni* egli fa un pittoresco elenco dei diversi tipi di piacere sensibile che ci inducono in tentazione. Dobbiamo distinguere, afferma, due differenti impieghi dei sensi: il provocare piacere e il soddisfare la curiosità. Non

soltanto il primo di essi, ma anche il secondo tipo di utilizzo può essere fonte di tentazione: possiamo peccare spinti dalla brama d'esperienza e di conoscenza (*Conf.* X. 35. 54).

Fra gli oggetti dei sensi esterni, Agostino opera la solita distinzione tra quegli oggetti che possono essere percepiti soltanto da un senso (come i colori e i suoni) e quelli percepibili da più sensi (come la dimensione e la figura). Oltre ai cinque sensi esterni egli crede anche nell'esistenza di un senso interno. Nel caso degli animali, sostiene, il senso della vista è diverso da quello del fuggire o dell'appetire ciò che è visto; e lo stesso vale per gli altri sensi, i cui oggetti sono talvolta afferrati con piacere o respinti con disgusto. Il senso interno non può venir identificato con nessuno dei cinque sensi esterni, ma dev'essere un qualche altro senso, che presiede al funzionamento di tutti gli altri. Anche se identifichiamo tale facoltà separata mediante il ragionamento, essa non è parte della ragione, poiché non è posseduta soltanto dagli animali razionali ma anche dalle bestie irrazionali (*DLA* 2. 3. 8).

Nella descrizione che ci offre delle facoltà mentali propriamente umane, Agostino si sofferma assai a lungo sulla memoria. Egli utilizza spesso il termine «memoria» in un senso assai ampio, che quasi equivale a «mente». Alcuni poteri della memoria vengono descritti nel libro X delle *Confessioni*. Anche se immerso nell'oscurità e nel silenzio, scrive Agostino, nella memoria posso produrre i colori a mio piacimento, distinguendo il bianco e il nero. Con la lingua immobile e la gola tacita posso cantare qualunque canzone io voglia.

La memoria è qualcosa che di solito diamo per scontato: Agostino ci ricorda quanto tale facoltà sia importante. Le persone contemplano con attonita meraviglia le cime montuose, le onde imponenti e le grandi cascate, l'oceano che tutto abbraccia e la rivoluzione dei cieli stellati, senza però prestare attenzione a loro stesse e alla propria memoria, che contiene il cielo, il mare, la terra e molto altro. Non potrei parlare di nessuno dei miracoli della natura, afferma Agostino, se non potessi vedere dentro di me le montagne, le onde, i fiumi e il mare – e perfino l'oceano, che non ho mai visto, ma che conosco soltanto dai racconti altrui. Li vedo «dentro di me, nella memoria tanto estesi come se li vedessi fuori di me» (*Conf.* X. 8).

15).

Agostino descrive la memoria come un'enorme caverna oscura, piena di angoli nascosti e di recessi misteriosi: fedele alla tradizione che abbiamo chiamato "introversa", egli immagina l'uomo interiore dedito all'esplorazione di questo smisurato deposito. All'interno di esso, posso evocare tutte le immagini che desidero rammemorare: alcune di esse sopraggiungono all'istante, altre necessitano di un tempo più lungo per venire recuperate.

Alcune si presentano all'istante, altre si fanno desiderare più a lungo, quasi vengano estratte da ripostigli più segreti. Alcune si precipitano a ondate e, mentre ne cerco e desidero altre, balzano in mezzo con l'aria di dire: «Non siamo noi per caso?», e io le scaccio con la mano dello spirito dal volto del ricordo, finché quella che cerco si snebbia e avanza dalle segrete al mio sguardo (*Conf. X. 8. 12*).

Agostino è dotato di particolare talento per la descrizione fenomenologica, vivida, delle esperienze del richiamare alla mente e del dimenticare – il ricordare il volto di qualcuno ma non il nome, l'incapacità di ricordare una missiva letta distrattamente, l'essere ossessionato da un ricordo spiacevole che si preferirebbe dimenticare (*DT 11. 5. 9*). Quando si cimenta nell'analisi filosofica della memoria, egli usa come modello la sua concezione della visione esterna. Allo stesso modo in cui, quando vediamo, dobbiamo distinguere l'oggetto visto, il vedere e l'attenzione mentale, così quando ricordiamo dobbiamo distinguere il ricordo richiamato alla mente, l'atto del ricordare e l'attenzione mentale. La differenza tra la memoria meramente disposizionale (qualcosa che abbiamo appreso e non dimentichiamo) e un episodio del ricordo viene affrontata da Agostino in analogia alla distinzione tra un oggetto esterno al campo visivo e un oggetto posto davanti agli occhi, in piena visione (*DT 11. 8*). Il ricordo è trattato letteralmente alla stregua d'una visione interna, e Agostino – così come nel caso della visione esterna – sottolinea molto la natura volontaria di tale attività. Nel parlare dell'attenzione mentale e della concentrazione del pensiero, egli pensa a un'operazione della volontà (*DT 11. 2. 3*).

La volontà può scegliere di concentrarsi sull'occhio esterno oppure sull'occhio interno. Se opta per quest'ultima alternativa, essa può produrre la somiglianza ai corpi in maniera talmente vivida «che nemmeno la stessa ragione riesce a distinguere se si tratti di un corpo esterno, realmente percepito, o del pensiero che se ne ha internamente» (DT 11. 4. 7). Le rappresentazioni terrificanti generate dall'immaginazione possono farci gridare atterriti, mentre le fantasie sessuali sono in grado di provocare l'erezione. Ma non tutte queste esperienze sono sotto il nostro controllo volontario: nel sonno, nella follia e in stati di simile alienazione esse possono imporsi all'attenzione mentale tramite una qualche forza segreta, «attraverso una mescolanza di rappresentazioni spirituali ugualmente appartenenti a una sostanza spirituale» (DT 11. 4. 7).

Posso ricordare soltanto ciò che ho visto, afferma Agostino, ma posso pensare molte più cose di quelle vedute. Sono in grado di ricordarmi soltanto di un sole, ma posso pensarne due o tre; posso pensare il sole più grande o più piccolo di quanto realmente sia, o anche figurarmelo immobile nel cielo, o immaginare che si muova a piacimento ovunque io desideri. Posso perfino pensarlo quadrato e verde. Agostino considera chiaramente tali pensieri come visioni interne, e insiste sul fatto che quanto vediamo con l'occhio interiore si basa sul ricordo, conservato nella memoria, del solo e unico sole. Che cosa accade invece quando ascoltiamo un racconto narrato da qualcun altro? In questo caso non possiamo rivolgere l'occhio della mente all'indietro nella memoria. In tali circostanze, afferma Agostino, seguiamo la narrazione evocando alla mente le idee corrispondenti alle parole presenti nella storia. Ma anche questa operazione riposa sulla memoria.

Infatti non potrei nemmeno comprendere colui che narra, se le cose di cui parla, supponendo anche che le udisi per la prima volta unite in una stessa narrazione, non rispondessero tuttavia, prese singolarmente, a un ricordo generico. Colui che, per esempio, mi parla nella sua narrazione di un monte spoglio di foreste o popolato di ulivi, lo narra a me che ho nella memoria le immagini dei monti, delle foreste e degli ulivi; se me le fossi dimenticate non comprenderei assolutamente che

cosa dice e perciò non potrei pensare ciò che dice
nella sua narrazione (DT 11. 8. 14).

Ciò che si è detto riguardo all'ascolto di una narrazione altrui vale anche per l'invenzione di un proprio racconto. Io posso infatti combinare immagini mnemoniche con altre immagini, asserendo «Oh, se le cose stessero così e così!» Qualunque cosa immaginiamo è costruita a partire da elementi forniti dalla memoria. Così Agostino forgia la propria idea delle mura di Alessandria, che non ha mai visto, modellandole sul ricordo delle mura di Cartagine, che invece gli sono familiari. Senza dubbio, egli ammette, chiunque abbia veramente conosciuto Alessandria, se fosse in grado di vederne l'immagine nella mia mente, la troverebbe assai inadeguata (DT 8. 6. 9). Anticipando i più tardi filosofi empiristi, Agostino afferma che è impossibile avere un'idea di un colore che non si è mai visto, di un suono mai udito o di un gusto mai assaporato.

La parte più elevata della mente, ossia la ragione (o anima intellettuale), è costituita per Agostino da due elementi. La parte superiore della ragione è rivolta alle verità eterne, accessibili solamente all'intelletto. La parte inferiore presiede alle nostre relazioni con le cose corporee e temporali. Nel fare ciò, dice Agostino, essa agisce in qualità di sostituto della ragione superiore: come ministro per gli affari contingenti, per così dire. Tanto la ragione superiore quanto quella inferiore appartengono all'uomo interiore (DT 13. 1). Quando Dio creò Adamo, non trovò tra le bestie un degno compagno che gli potesse stare a fianco, spiega Agostino; allo stesso modo, le parti dell'anima umana che abbiamo in comune con gli animali non sono sufficienti a far sì che l'intelletto si orienti in questo mondo, sentendovisi a proprio agio. Pertanto, Dio ci ha provvisti di una facoltà di ragion pratica, traendola dalla sostanza razionale alla maniera in cui Eva fu creata a partire dal corpo di Adamo – e dunque intimamente unita alla ragione superiore, proprio come Adamo ed Eva erano due in una sola carne (DT 12. 3).

Agostino chiama *scientia* l'operazione della parte inferiore della ragione, e la definisce come «la conoscenza delle cose temporali e mutevoli, necessaria per esplicare le attività di questa vita» (DT 12. 12. 17). Le funzioni di tale parte della ragione sono molto simili a

quelle che Aristotele attribuiva alla *phronesis*, o saggezza pratica. Tradurre con il termine «scienza» produrrebbe un'impressione del tutto fuorviante rispetto a ciò che Agostino intende con questo concetto. La scienza, per come noi la intendiamo oggi, rientra a stento nell'elenco delle attività mentali fatto da Agostino, il quale di tanto in tanto non manca di fare osservazioni sprezzanti nei confronti della ricerca della conoscenza fine a se stessa. La *scientia*, come la *phronesis*, è indispensabile invece per il possesso delle virtù morali (DT 14. 22).

La funzione propria della parte superiore della ragione è invece chiamata *sapientia*. Qui di nuovo la traduzione immediata parrebbe essere «saggezza»; ma anch'essa sarebbe fuorviante, poiché il termine rimanda più a una virtù della ragion pratica che a una virtù della ragione teoretica. *Sapientia*, ci dice Agostino, indica una forma di contemplazione: la contemplazione delle verità eterne in questa vita e la contemplazione di Dio nella vita dei beati (DT 12. 14). La contemplazione non avviene in vista dell'azione, ma ha come fine se stessa. Agostino si spinge perfino a dirci che la parte dell'anima umana preposta alla considerazione delle verità eterne è qualcosa «che, come è manifesto, possiedono non solo gli uomini, ma anche le donne» (DT 12. 7. 12).

Agostino: la volontà.

Agostino dedicò buona parte del *De Trinitate* a rintracciare nell'essere umano l'impronta o l'immagine della Trinità divina di Padre, Figlio e Spirito Santo. Nel far ciò individuò molte triadi, ma la suprema immagine di Dio è per lui costituita dalla trinità di memoria, intelletto e volontà (DT 9. 12; 15. 3). Come si rapporta questa triade all'anatomia della mente che abbiamo appena esposto per sommi capi? Nel momento in cui si preoccupa prioritariamente di tracciare il parallelo teologico, Agostino presenta la trinità umana come composta da tre elementi: l'esistenza della mente, la sua conoscenza di sé e il suo amore per sé (DT 9. 12). Egli utilizza tuttavia i termini della propria "trinità mentale" in un ampio numero di contesti. I vari significati assunti dai tre elementi potrebbero essere sintetizzati come segue: la memoria è la capacità di pensare pensieri di ogni tipo; l'intelletto (la cui attività è la *sapientia*) è la capacità di assentire ai pensieri teoretici in quanto

veri; la volontà è la capacità di approvare i pensieri intesi come progetti per l'azione.

Agostino utilizza copiosamente la nozione di volontà, al punto che alcuni commentatori hanno sostenuto che, nel farlo, egli avrebbe inventato un concetto nuovo, assente nell'antichità. Ciò tuttavia può essere sostenuto soltanto da un filosofo che, nell'ambito della filosofia della mente, prenda le mosse da un atteggiamento introspettivo. Una disamina filosofica della volontà può muovere da due differenti punti di partenza: può considerare la volontà come un fenomeno in grado di esser colto tramite l'introspezione, cioè come qualcosa di interno alla coscienza che è responsabile della differenza tra un'azione volontaria e una involontaria; oppure può muovere dal comportamento osservabile di chi agisce, indagando i criteri esterni mediante i quali noi distinguiamo, negli altri, le azioni volontarie da quelle involontarie. Nell'antichità, Agostino ha costituito un insigne esponente dell'approccio introspettivo, mentre Aristotele aveva adottato un punto di vista estroverso – tanto da spingere i filosofi introversi a negare che egli avesse mai sviluppato un qualche concetto di volontà tout court².

Di fatto però, tra i due filosofi vi sono molte somiglianze rilevanti. Tanto per Agostino quanto per Aristotele ogni azione pienamente umana trae origine dalla ricerca della felicità, e per entrambi le decisioni individuali devono essere considerate come la scelta di determinati mezzi per raggiungere tale scopo. Supponiamo, afferma Agostino, che io voglia vedere una cicatrice per provare che vi è stata una ferita, oppure voglia osservare una finestra per guardare, attraverso di essa, i passanti. «Tutti questi atti di volontà e altri simili hanno i loro propri fini, che sono riferiti al fine di quella volontà in virtù della quale vogliamo vivere beati e giungere a quella vita che non si riferisca ad altra cosa, ma che basti essa stessa di per sé a colui che la ama» (*DT* 11. 6. 10). Si tratta di un passo molto simile alla spiegazione aristotelica del ragionamento pratico (*Eth. Nic.* 1112b18 sgg.; *Eth. Eud.* 1. 1218b8-24).

Aristotele e Agostino immaginano entrambi la volontà, o ragione pratica, come un'istanza che impartisce ordini, ed entrambi sono vivamente interessati alla possibilità di disobbedirvi, quale si realizza nei peccatori (per Agostino) e negli incontinenti (per

Aristotele, *Eth. Nic.* 1147a32). Agostino sfrutta tuttavia la metafora del comando molto più a fondo dello Stagirita. Egli considera ogni movimento volontario del corpo come l'obbedire a un ordine della volontà, ed è affascinato dalla possibilità di un atto volitivo di secondo livello, in cui la volontà impartisca comandi a se stessa.

Lo spirito (*animus*) comanda al corpo, e subito gli si presta ubbidienza; lo spirito comanda a se stesso, e incontra resistenza. Lo spirito comanda alla mano di muoversi, e il movimento avviene così facilmente, che non si riesce quasi a distinguere il comando dall'esecuzione, benché lo spirito sia spirito, la mano invece corpo. Lo spirito comanda allo spirito di volere, non è un altro spirito, eppure non esegue (*Conf.* VIII. 9. 21).

Cosa accade realmente in quei casi in cui, ad esempio, un uomo vuol volere rimanere casto, ma in realtà non lo vuole veramente? Com'è possibile che la volontà impartisca ordini a se stessa e poi non obbedisca? L'ordine di volere, sostiene Agostino, è in questo caso impartito in maniera riluttante. Se vi si aderisse pienamente, la volontà di essere casto sarebbe già presente. In merito al proprio caso Agostino afferma: «Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio del Signore Dio mio, come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere; ero io, io. Da questa volontà incompleta [...] nasceva la mia lotta con me stesso» (*Conf.* VIII. 10. 22). Un tale conflitto interiore, una dissociazione da sé come questa, sono possibili soltanto perché, in quanto discendenti di Adamo, ne ereditiamo il peccato.

Chiamare in causa Adamo allontana in maniera significativa Agostino da Aristotele, portando i due a divergere su un punto importante. Aristotele ammetteva che un uomo potesse agire contro i dettami della volontà razionale, ma credeva che ciò accadesse sotto la spinta delle passioni animali. Quando però Adamo cedette al peccato nell'Eden, non aveva passioni a sconvolgerlo; inoltre, come si è già detto, Lucifero e i suoi angeli precipitarono nel peccato sebbene non avessero corpi animali. Agostino è spinto così a postulare l'esistenza di atti incausati di cattiva volontà. «Se ora si cerca la causa efficiente di questa cattiva volontà, non se ne trova

nessuna. Nulla infatti produce una volontà cattiva, poiché è la stessa volontà cattiva a produrre l'azione cattiva. Perciò la volontà cattiva è la causa efficiente dell'azione cattiva, mentre non esiste nessuna causa efficiente della volontà cattiva» (DCD XII. 6). Ogni sforzo di ripercorrere a ritroso la catena delle cause di un'azione cattiva perverrà prima o poi a un puro atto di cattiva volontà. Supponiamo di avere due persone la cui mente e il cui corpo siano identici, entrambe fino a questo momento innocenti, ed entrambe soggette alla medesima tentazione. Uno cede e vi consente, l'altro invece no. Qual è la causa del peccato commesso dal peccatore? Non possiamo dire che sia il peccatore stesso, poiché *ex hypothesi* entrambi gli uomini sono stati finora ugualmente buoni. Pertanto, dobbiamo dire che la scelta malvagia non ha una causa (DCD XII. 6). Agostino spiega così quella che in seguito verrà denominata «libertà contro-causale», che egli paradossalmente combina con un determinismo forte – come vedremo in un capitolo successivo parlando della sua teoria della predestinazione³.

L'intelletto agente nel pensiero islamico.

Nell'ultima parte del primo millennio gli sviluppi più interessanti nell'ambito della filosofia della mente riguardarono l'intelletto, non la volontà, e non avvennero entro i confini della cristianità, bensì nelle scuole islamiche di Baghdad. Al-Kindi e al-Farabi si cimentarono entrambi nella delucidazione di un enigmatico passo del *De anima* di Aristotele, in cui si afferma che ci sono due intelletti tra loro differenti: un intelletto agente che «produce tutte le cose» e un intelletto ricettivo che «diviene tutte le cose»⁴.

Al-Farabi, sulla scorta di al-Kindi, spiegò il passo sulla base della propria versione dell'astronomia aristotelica. Egli riteneva che ognuna delle nove sfere celesti avesse un'anima razionale, e che ogni sfera venisse mossa dal proprio motore incorporeo, il quale agiva di su di essa come oggetto di desiderio. Questi motori incorporei, o intelligenze, erano emanati gli uni dagli altri, e costituivano una serie originantesi nel Primo Motore, ovvero Dio. Dalla nona intelligenza (che governa la luna) veniva emanata una decima intelligenza: essa non era altro che l'intelletto agente, che Aristotele aveva detto essere ciò che è in virtù del suo produrre tutte le cose.

Secondo al-Farabi l'intelletto agente era necessario per spiegare il passaggio dell'intelletto dell'uomo dalla potenza all'atto. La descrizione farabiana della psicologia umana individua tre intelletti, o tre gradi dell'intelletto. In primo luogo vi è l'intelletto ricettivo o potenziale, ossia l'innata capacità di pensare. Sotto l'influenza di un intelletto agente esterno, questa disposizione si esercita nel pensare effettivo: l'intelletto umano diviene così un intelletto in atto («l'intelletto attuale passivo»). Infine, ci dice al-Farabi, l'essere umano «perfeziona il proprio intelletto ricettivo con tutti i pensieri intellegibili». L'intelletto così perfetto è detto «intelletto acquisito»⁵.

Possiamo scindere la psicologia di al-Farabi dal suo anacronistico contesto astronomico? Per rendere intelligibile tale dottrina potremmo iniziare chiedendoci perché mai si giunse, in generale, a sostenere la necessità di un intelletto agente. La risposta aristotelica alla questione sarebbe che gli oggetti materiali del mondo in cui viviamo non sono, di per sé, fatti per la comprensione intellettuale. Tanto la natura quanto gli altri caratteri degli oggetti che vediamo e sentiamo sono interamente incorporati nella materia; non sono stabili ma transitori, né sono universali, bensì individuali. In termini aristotelici, essi sono pensabili o intellegibili soltanto in potenza, non in atto. Per renderli pensabili in atto è necessaria un'operazione di astrazione dalla materia corruttibile e individuante, ed è indispensabile la creazione di concetti – ossia di oggetti pensabili in atto. Questa è la funzione dell'intelletto agente.

Al-Farabi paragona l'azione dell'intelletto agente sui dati dell'esperienza sensibile a quella del sole sui colori. I colori, visibili soltanto potenzialmente nell'oscurità, sono resi attualmente visibili dalla luce del sole. Allo stesso modo, i dati sensibili, immagazzinati nell'immaginazione, vengono trasformati dall'intelletto attivo in pensieri intellegibili in atto. L'intelletto agente struttura questi ultimi all'interno di un apparato di principî universali, comuni a tutti gli esseri umani. (Al-Farabi ne individua un esempio nell'affermazione «due cose uguali a una terza sono uguali tra loro»). Così considerata, la teoria di al-Farabi appare filosoficamente plausibile. Il punto maggiormente difficoltoso – e non a caso oggetto di disputa nei secoli successivi – risiede nella questione se l'intelletto agente debba essere identificato con qualche entità separata e sovraumana, o se esso debba invece essere

semplicemente considerato come una facoltà caratteristica della nostra specie, in virtù della quale gli uomini si differenziano dagli animali che non utilizzano il linguaggio.

I successori islamici di al-Farabi sottolinearono in misura ancor maggiore l'elemento sovraumano insito nel pensiero intellettuale. Avicenna, come al-Farabi, pone la causa prima al vertice di una serie di dieci intelligenze incorporee. Ognuna di esse produce la successiva, in un processo di emanazione nel quale la decima intelligenza è l'intelletto agente. In Avicenna l'intelletto agente svolge tuttavia una funzione molto più elaborata di quella conferitagli da al-Farabi: esso è un'autentica entità semi-divina. In primo luogo, produce per emanazione la materia del mondo sublunare, un compito che al-Farabi aveva affidato alle sfere celesti. Ciò significa che l'intelletto agente è responsabile dell'esistenza dei quattro elementi. Esso produce inoltre le forme più complesse di questo mondo, tra cui le anime delle piante, degli animali e degli esseri umani. Il «datore di forme» è l'espressione preferita da Avicenna per indicare l'intelletto agente. Incontriamo qui nuovamente all'opera l'emanazione: le forme, che sono indifferenziate all'interno dell'intelletto agente, vengono trasmesse per necessità, e introdotte nel mondo della materia. Solo in terza battuta l'intelletto agente esercita la funzione che abbiamo visto svolgeva in al-Farabi: quella di causa che determina il passaggio dell'intelletto umano dalla potenza all'atto⁶.

Avicenna: intelletto e immaginazione.

Secondo Avicenna, quando una porzione di materia si è sviluppata fino a raggiungere uno stadio in cui è atta a ricevere un'anima umana, l'intelletto agente, datore di forme, la infonde in essa. L'anima tuttavia è qualcosa di più che la semplice forma del corpo umano. Per dimostrarlo, Avicenna elabora un argomento originale, che verrà in seguito reinventato da Descartes.

Bisogna immaginare che uno di noi sia stato creato istantaneamente e perfettamente, in modo tale, però, che la sua vista sia incapace di osservare le cose esterne, e sia stato creato sospeso nell'aria o nel vuoto, in modo tale che la consistenza dell'aria non lo urti costringendo[lo] a percepir[la], e le sue

membra siano state disgiunte le une dalle altre, in modo tale che esse non si incontrino e non si tocchino. Questa persona, poi, considera se sia il caso di affermare che egli stesso esista, e non ha alcun dubbio sull'opportunità di farlo. Tuttavia egli non afferma [l'esistenza di] nessuna delle sue membra, di nessuno dei suoi organi interni, del [suo] cuore, del [suo] cervello, e di nessuna delle cose esterne. Egli afferma, invece, [l'esistenza] di se stesso, sebbene non affermi di avere lunghezza, larghezza e profondità. Se, nella situazione suddetta, egli fosse in grado di immaginare una mano o un altro membro, non li immaginerebbe come parti di se stesso o come condizioni di se stesso (CCMP, p. 110)⁷.

Poiché i pensieri intellettivi non hanno parti, afferma Avicenna, essi debbono appartenere a qualcosa di indivisibile e incorporeo. L'anima è pertanto una sostanza incorporea, che non può essere semplicemente considerata come una forma o una facoltà del corpo.

Avicenna distingue quattro possibili stadi in cui può trovarsi l'intelletto umano. Quando nasce, il neonato possiede un intelletto privo di pensieri – è presente soltanto la capacità dell'anima di ricevere pensieri. Nel secondo stadio l'intelletto è entrato in possesso degli strumenti intellettuali di base: è in grado di comprendere il principio di non contraddizione e alcuni principi generali, come ad esempio «Il tutto è maggiore delle parti» e «Due cose uguali a una terza sono uguali tra loro». Avicenna paragona tale capacità a quella di un fanciullo che ha imparato a usare la penna e l'inchiostro, ed è così in grado di scrivere delle singole lettere. Nel terzo stadio la persona ha assommato un certo numero di concetti e credenze, ma non li ha ancora attualmente presenti alla mente. Assomiglia in ciò a uno scriba ormai formato, il quale ha acquisito la capacità di scrivere un testo qualunque. Questi tre stati sono ancora potenze, ma ognuna di esse rappresenta, rispetto alla precedente, un approssimarsi sempre maggiore all'atto: il terzo stadio è detto da Avicenna «potenzialità perfetta». Il quarto stadio si ha infine quando il pensatore pensa attualmente dei pensieri particolari (uno alla volta): è come lo scriba nell'atto di scrivere

effettivamente una frase.

Secondo Avicenna, in ognuna di queste transizioni, che dalla potenza conducono progressivamente all'atto, è all'opera un'influenza causale diretta sull'intelletto umano, esercitata dall'intelletto agente sovraumano. L'esperienza, egli afferma, non può essere la fonte né dei primi principî, né delle conclusioni scientifiche universali raggiunte dall'intelletto. Essa può fornire soltanto generalizzazioni induttive, del tipo «Tutti gli animali muovono la mascella per masticare», le quali sono però sempre falsificabili (come accade a quella appena citata, smentita dal caso del coccodrillo). I primi principî e le leggi universali debbono dunque esserci infusi da qualcosa che è situato oltre i limiti del mondo naturale.

È difficile concepire in maniera esatta come operi tale causalità secondo Avicenna. Sembra si tratti di qualcosa di simile a una sorta di telepatia involontaria. Se volessimo utilizzare una metafora di cui egli non poteva disporre, potremmo dire che l'intelletto agente è come una stazione radiofonica, la quale trasmette senza sosta, su differenti lunghezze d'onda, tutti i pensieri esistenti. Il passaggio dell'intelletto umano dalla potenza all'atto è il risultato, per così dire, del suo sintonizzarsi sulla lunghezza d'onda appropriata. Per spiegare come avvenga la sintonizzazione da parte di un essere umano, Avicenna propone un'elaborata teoria della sensazione interiore.

In aggiunta ai cinque, ben noti sensi esterni, egli ritiene che l'uomo possenga anche cinque sensi interni:

- | | |
|-----|---|
| (1) | il senso comune, in cui convergono le impressioni provenienti dai cinque sensi esterni; |
| (2) | l'immaginazione ritentiva, che immagazzina le immagini raccolte dal senso comune; |
| (3) | l'immaginazione compositiva, che utilizza queste immagini; |
| (4) | la facoltà estimativa, che formula giudizi istintivi (ad |

(5)

esempio, giudizi inerenti al piacere o al pericolo); la facoltà rammemorativa, che immagazzina le intuizioni della facoltà estimativa.

Abbiamo già incontrato alcune di queste facoltà in Aristotele e Agostino⁸; ma rispetto a essi Avicenna le tratta in maniera molto più dettagliata e sistematica. Si tratta di facoltà comuni agli uomini e agli animali, ciascuna delle quali ha una specifica sede nei ventricoli del cervello.

Ora, mentre il cervello è un luogo adatto a immagazzinare ciò che viene fornito dal senso esteriore e da quello interiore (inclusa, ad esempio, la conoscenza istintiva, posseduta dalla pecora, che il lupo è pericoloso), esso non può essere considerato come un deposito per i pensieri intellettivi. Quando non vengono attualmente pensati, i pensieri si trovano per Avicenna comunque a mia disposizione, ma fuori da me, nell'intelletto agente: la memoria che ho di tali pensieri, il mio essere in grado di richiamarli alla mente, altro non è che la mia capacità di sintonizzarmi a piacimento con la perenne trasmissione dell'intelletto agente⁹.

I processi di acquisizione e di ritenzione dei pensieri intellettivi coinvolgono anche i sensi, ma il ruolo di questi ultimi è simile a quello giocato dalla materia nel caso dell'embrione, per cui lo sviluppo della prima innescava semplicemente l'infusione dell'anima nel secondo. Il compito svolto in questo contesto dall'immaginazione compositiva risulta cruciale: quando essa opera, preparando l'anima umana alla ricezione del pensiero intellettivo, viene chiamata da Avicenna «facoltà cogitativa». Tale facoltà agisce sulle immagini ritenute dalla memoria, combinandole e scomponendole in nuove configurazioni: quando queste assumono una forma adatta a un pensiero particolare, l'intelletto umano entra in contatto con l'intelletto agente, e pensa proprio quel determinato concetto.

Avicenna descrive l'interazione tra immaginazione e intelletto nel caso del ragionamento sillogistico. Quando un intelletto umano desidera sapere se tutti gli A sono B, la sua facoltà cogitativa fruga tra le immagini, e produce un'immagine di C, ossia un termine

medio adatto al raggiungimento della conclusione desiderata. Stimolato da tale immagine, l'intelletto umano entra in contatto con l'intelletto agente e acquisisce il pensiero di C. L'acquisizione di questo pensiero dall'intelletto agente è detta *intuizione*. Avicenna spiega che in alcuni casi favorevoli l'intelletto può avere un'intuizione – ovvero può scorgere la soluzione a un dato problema – senza dover passare per il complesso processo introspettivo della cogitazione.

Avicenna denomina «intelletto acquisito» quello stato in cui qualcuno sta attualmente pensando un pensiero intellettuale. Si tratta di un termine calzante, poiché per Avicenna ogni pensiero intellettuale (anche del genere più quotidiano) non è l'opera di un pensatore umano, bensì un dono proveniente dall'intelletto agente. Egli utilizza tuttavia un termine molto simile anche per designare un intelletto che abbia raggiunto il possesso di tutta la verità scientifica – oltre che la capacità di richiamarla alla mente a suo piacimento. In quest'ultimo caso si potrebbe forse parlare in maniera più appropriata di «intelletto perfetto». Per chi ha raggiunto tale stato, i sensi non sono più necessari, anzi rappresentano una distrazione: essi sono come un cavallo che ha condotto qualcuno alla meta desiderata, e adesso dev'essere liberato.

È possibile raggiungere tale stato in questa vita? E se non lo è, vi è una vita futura? La risposta di Avicenna alla prima domanda non è chiara, ma in compenso egli ha molto da dirci riguardo alla seconda questione. La distruzione del corpo, afferma, non implica la distruzione dell'anima. Quest'ultima, intesa come un tutto e non limitata al solo intelletto, è immortale. Una volta separate dai corpi, le anime cessano di utilizzare alcune delle loro facoltà, ma restano individuali, e non trasmigrano in altri corpi.

Dopo la morte le anime immortali pervengono a gradi di benessere assai diversi tra loro. Chi in questa vita ha conseguito il massimo grado di intellesione perfetta, verrà ammesso alla compagnia degli esseri celesti, e godrà di eterna felicità. Quanti hanno mancato per poco la vetta dell'intellessione, ma hanno comunque raggiunto buone competenze in ambito scientifico e metafisico, godranno di una felicità rispettabile, seppur minore. Quelli che possedevano le

doti necessarie alla ricerca filosofica, ma vi hanno rinunciato, soffriranno la piú terribile miseria; una miseria ancora maggiore di quei filosofi che (come lo stesso Avicenna) si erano lasciati prendere dai loro appetiti carnali. Una volta rimasta soltanto l'anima, infatti, gli appetiti corporei insoddisfatti appassiscono velocemente, perdendo la loro capacità di pungolare; mentre l'afflizione per un desiderio filosofico insoddisfatto invece non si estinguerà mai, poiché la curiosità intellettuale appartiene all'essenza dell'anima (PMA, pp. 259-62).

Questo è ciò che Avicenna ci dice riguardo alla sorte ultraterrena di quanti sono dediti alla vita intellettuale. Molte persone appartengono tuttavia al novero di quelle che egli chiama «anime semplici», ossia prive di desiderio e appagamento intellettuali. Dopo la morte queste anime non godranno dei piaceri dell'intelletto soddisfatto, né soffriranno le pene di quello insoddisfatto. Esse vivranno invece per l'eternità in una sorta di pace. Se durante la vita terrena tali anime sono state spinte a credere che la virtù sarebbe stata ricompensata dal piacere sensibile (ad esempio, in un giardino popolato di fanciulle dagli occhi scuri), mentre il vizio punito con una pena corporale (come il fuoco infernale), allora al momento della morte entreranno nel sogno che a esse è appropriato, che sembrerà loro tanto vivido da eguagliare la realtà.

Come al-Farabi, Avicenna attribuisce un ruolo importante alla profezia all'interno del proprio sistema filosofico. Considerata al suo massimo grado, la profezia rappresenta la forma suprema di intuizione: in essa la mente umana entra in contatto con l'intelletto agente, senza sforzo, cogliendo le conclusioni senza bisogno di alcun ragionamento. A un livello inferiore l'immaginazione compositiva di un profeta trasforma la conoscenza profetica, conferendole forma figurativa, così da renderla comunicabile alle persone incolte. La capacità di operare miracoli rappresenta per Avicenna una sottoclasse di fenomeni appartenenti all'ambito della profezia: il corpo del profeta possiede una facoltà di muovere particolarmente potente, che gli consente di generare effetti materiali (come la guarigione dei malati e l'avvento della pioggia) facendo semplicemente ricorso alla sola volontà.



14. Averroè e Porfirio, miniatura, XIII secolo.

Nel XIII secolo la concezione averroistica dell'anima fu insieme ammirata e criticata. In quest'immagine Averroè viene raffigurato durante una conversazione con il logico greco Porfirio.

Come dobbiamo giudicare la filosofia della mente di Avicenna? Presa come sistema, essa risulta evidentemente poco credibile. Anche lasciando da parte il suo legame con un'astronomia ormai obsoleta, essa racchiude comunque molte incoerenze interne: come può l'intera anima essere immortale, se i sensi interni sono comuni all'uomo e agli animali? Come può essa sognare, una volta privata del corpo, se il sogno è un'attività che pertiene al cervello? Gli esempi di dubbi di questo tipo potrebbero moltiplicarsi.

Malgrado ciò, la psicologia filosofica di Avicenna è importante, per il ruolo di grande influenza che esercitò all'interno della storia della filosofia. Da essa provengono un gran numero di concetti e strutture che figurano nei sistemi di più sobri pensatori successivi. Molti accettarono la sua descrizione del senso interno; mentre anche coloro che rifiutarono le sue tesi sulla natura dell'intelletto agente concordarono con lui nella descrizione delle operazioni che esso era chiamato a compiere. Altri ancora, appartenenti a varie confessioni religiose, furono ben lieti di far propria (più o meno

deliberatamente) la sua razionalizzazione dei piaceri e delle sofferenze dispensate dalla religione dopo la morte.

La psicologia di Averroè.

All'inizio della sua carriera filosofica, Averroè accolse una teoria dell'intelletto per molti aspetti simile a quella di Avicenna. Ogni individuo, riteneva Averroè, possedeva un intelletto materiale o ricettivo, generato dall'unione di un'innata disposizione umana al pensiero, da una parte, e dell'attività dell'intelletto agente e trascendente, dall'altra. Dopo un periodo di lunga riflessione tuttavia, egli approdò a una visione radicalmente diversa. Giunse infatti alla conclusione che né l'intelletto agente, né l'intelletto ricettivo erano facoltà appartenenti a esseri umani individuali: anche l'intelletto ricettivo, al pari di quello agente, era una sostanza singola, eterna e incorporea.

Averroè pervenne a tale conclusione argomentando nella maniera seguente. Aristotele ha sostenuto che l'intelletto ricettivo riceve tutte le forme materiali, ma ciò non sarebbe possibile se esso possedesse una qualsiasi forma materiale già di per sé. Pertanto, l'intelletto ricettivo non può essere un corpo, né può mischiarsi in alcun modo alla materia. Rivelatosi immateriale, esso dev'essere quindi necessariamente sia indistruttibile (in quanto la materia è il fondamento della corruzione), sia singolo (in quanto la materia è il principio del molteplice). Nella gerarchia delle intelligenze incorporee, l'intelletto ricettivo occupa il gradino più basso, subito al di sotto dell'intelletto agente. Paradossalmente, sebbene sia incorporeo, esso si rapporta all'intelletto agente – anch'esso incorporeo – in maniera simile a come la materia di un certo corpo si lega alla forma del corpo stesso. È per questo che può venir detto intelletto materiale.

Ma come possono i miei pensieri essere autenticamente *miei*, se risiedono in un intelletto sovraumano? Averroè risponde affermando che i pensieri non appartengono a un soggetto solo, bensì a due soggetti: l'intelletto ricettivo eterno, da una parte, e la mia immaginazione, dall'altra. Ognuno di noi possiede la propria immaginazione, corporea e individuale, ed è in virtù del ruolo che essa svolge nei nostri processi di pensiero che ciascuno può affermare, di un pensiero, che è davvero il suo.

Il modo in cui l'intelletto sovraumano interviene nella vita mentale dei singoli individui è assai misterioso. Sebbene si tratti di un'entità molto superiore al genere umano, esso pare in qualche misura soggetto al controllo degli uomini mortali. L'iniziativa del pensare un determinato pensiero spetta all'immaginazione, non all'intelletto ricettivo. Il processo è stato ben descritto nella maniera seguente:

L'eternità che caratterizza l'intelletto materiale nel suo pensare il mondo fisico non è, pertanto, un'unica fibra continua, né scaturisce dall'intelletto materiale stesso. Essa risulta invece del tutto dipendente dalla coscienza e dal raziocinio dei singoli uomini, in quanto l'intero corpus dei possibili pensieri sul mondo fisico viene fornito in ogni istante dagli individui esistenti in quel momento; e la continuità del pensiero dell'intelletto materiale attraverso un tempo infinito non è altro che il tessuto dei pensieri dei singoli individui viventi in ciascun momento¹⁰.

Al lettore odierno la psicologia di Averroè può apparire bizzarra; eppure alcuni filosofi del XX secolo hanno sostenuto posizioni non del tutto estranee a quelle appena esposte. Ci sono buone ragioni per pensare che i contenuti dell'immaginazione posseggano un grado di privatezza e di individualità che invece non appartiene ai contenuti dell'intelletto – anche se i filosofi moderni cercano di solito le ragioni di tale differenza nell'ordine sociale, e non in quello celeste. Tutti noi siamo inoltre inclini a parlare, con un certo rispetto, della Scienza come di un insieme di verità coerenti e durature, le quali non possono in nessun modo essere contenute tutte quante nella mente di alcun singolo scienziato, che è mortale.

Poiché l'elemento genuinamente intellettuale che caratterizza il pensiero è impersonale, Averroè non crede ad alcun tipo di immortalità individuale per gli esseri umani singoli. Dopo la morte le anime si fondono le une con le altre, egli afferma, illustrando la tesi nella maniera seguente:

Zayd è diverso da 'Amr secondo il numero; ma è unico con 'Amr rispetto alla forma, cioè rispetto all'anima (*nafs*). Se, ad esempio, l'anima di Zayd

fosse numericamente differente dall'anima di 'Amr nello stesso modo in cui Zayd è numericamente differente da 'Amr, l'anima di Zayd e quella di 'Amr sarebbero due secondo il numero, ma una secondo la forma, e quindi l'anima dovrebbe avere a sua volta un'anima. L'inevitabile conclusione è quindi che le anime di Zayd e di 'Amr sono una rispetto alla forma. L'unità della forma si connette alla molteplicità numerica, ossia alla divisibilità garantita dalla materia. Se dunque l'anima non si distrugge quando si distrugge il corpo, e se possiede qualcosa dell'attributo [dell'immortalità], deve, quando ha lasciato il corpo, formare un'unità numerica (*IDI*, I).

Al momento della morte l'anima trapassa nell'intelligenza universale, come una goccia che cade nel mare.

Uno dei primi e più severi critici della filosofia della mente di Averroè fu Alberto Magno, il quale elencò in un apposito trattato trenta argomenti averroisti a favore della singolarità dell'intelletto agente, replicando a ciascuno di essi, per poi passare alla formulazione di trentasei argomenti propri. Alberto insisteva nell'affermare che tanto l'intelletto ricettivo quanto l'intelletto agente non erano nient'altro che facoltà dell'anima individuale: c'erano tanti intelletti agenti quanti erano gli esseri umani. Se così non fosse, l'anima intellettiva non sarebbe la forma del corpo, e i nostri pensieri non sarebbero davvero nostri. La funzione svolta dall'intelletto agente (umano) consisteva nel portare a compimento il processo di astrazione dei concetti universali a partire dai dati forniti dai sensi.

Per Alberto vi sono quattro gradi di astrazione. Una prima astrazione è già implicata dalla sensazione stessa, e si dà anche quando l'oggetto è presente: anziché la forma materiale dell'oggetto percepito, nella nostra facoltà sensibile è presente infatti una *intentio* separata. Il secondo grado di astrazione si ha quando l'*intentio* così acquisita viene ritenuta nell'immaginazione. Indipendente dalla presenza dell'oggetto, essa ne conserva però ancora tutta la particolarità: l'immagine di un uomo serba la stessa

postura, lo stesso colore, e la stessa età dell'originale. Il terzo grado ha luogo nella fantasia, che Alberto distingue dall'immaginazione. Ci si aspetterebbe, a questo punto del processo, la produzione di un'immagine sufficientemente vaga da poter rappresentare più enti individuali. Alberto ci dice invece che l'immagine comprende alcune proprietà non sensibili dell'individuo, come il fatto che la sua compagnia sia buona o cattiva, o chi era suo padre. Il quarto livello di astrazione è l'operazione dell'intelletto agente, il quale produce un concetto universale, applicabile a tutte le cose di un certo tipo (CHLMP, pp. 603-4; *De an.* 2. 3. 4).

Fedele al proprio interesse per le scienze empiriche, Alberto si premura di collocare tali attività, tra loro differenti, in altrettante parti del cervello. I sensi interni, come l'immaginazione e la fantasia, risiedono nelle sacche degli spiriti animali, o fluidi, più o meno sottili secondo i gradi di astrazione associati a ciascuno.

Ad ogni modo, se da una parte mette in risalto il mezzo materiale di tutte le forme di pensiero (tranne le più intellettuali), dall'altra Alberto serba un'impronta delle teorie di Avicenna e Averroè, in quanto ammette un'influenza divina, diretta e causale, sull'intelligenza umana. Affinché i concetti e le credenze universali – prodotti dall'attività del nostro intelletto agente – possano essere ritenuti sotto forma di conoscenza nel nostro intelletto ricettivo, è infatti necessaria secondo Alberto una particolare luce emanata dall'intelletto agente increato. Tale illuminazione è imprescindibile, in particolare, se si vuol tenere aperta la possibilità della conoscenza di oggetti immateriali come gli angeli e Dio: in questi casi le immagini della fantasia e l'astrazione non ci sono infatti di alcun aiuto.

Tommaso: sensi e intelletto.

Tommaso d'Aquino negò la necessità di ricorrere a una speciale illuminazione divina per spiegare la normale formazione dei concetti nella mente umana e la ricerca della scienza naturale¹¹. Per Tommaso l'intelletto – sia agente, sia ricettivo – è un insieme di facoltà appartenenti al singolo essere umano. Esse si trovano al vertice di una gerarchia di capacità e abilità che, nel loro complesso, costituiscono l'anima umana.

Sulla scorta di Aristotele, egli ammette l'esistenza di tre diversi tipi di anima: un'anima vegetativa nelle piante, una sensitiva negli animali e un'anima razionale negli esseri umani. Gli uomini in realtà possiedono un'anima soltanto, quella razionale; essa però è dotata – oltre che delle sue potenze intellettive – anche di potenze corrispondenti a quelle delle altre due anime: ossia potenze vegetative per la crescita e la riproduzione, così come potenze sensitive e di locomozione, quali si trovano negli animali. A livello razionale e animale riscontriamo due tipi di potenze: potenze cognitive (ossia, che raccolgono informazioni), e potenze appetitive (ovvero, orientate a uno scopo). A livello animale vi sono la potenza di percepire e quella di desiderare, mentre a livello razionale troviamo la potenza di pensare e quella di volere (*ST* 1a 78. 1 e 2).

Quando si studia la filosofia della mente di Tommaso è importante ricordare che egli, a differenza di molti filosofi moderni, non identifica la mente con la coscienza. Per lui la mente è essenzialmente quella facoltà, o quell'insieme di facoltà, che contraddistingue l'essere umano dagli altri animali. Sia gli animali bruti sia gli uomini possono vedere, udire e sentire; ma solo i secondi sono in grado di pensare pensieri astratti e prendere decisioni razionali. Il possesso dell'intelletto e della volontà separa dunque l'uomo dagli animali: sono queste due facoltà a costituire essenzialmente la mente, o anima razionale.

Per comprendere appieno il modo in cui Tommaso intende la mente è importante esaminare ciò che egli ci dice riguardo ai sensi. Egli infatti considera le attività delle due facoltà, sensibile e razionale, strettamente interconnesse fra loro. L'operazione dei sensi risulta essenziale sia per la formazione, sia per l'applicazione dei concetti intellettivi. Oltre a ciò, gran parte di quei fenomeni che un filosofo contemporaneo considererebbe come attività mentale, rappresentano per Tommaso l'operazione di un senso di tipo particolare, ossia l'immaginazione – che è uno dei sensi interni.

Tommaso ammetteva il tradizionale elenco dei cinque sensi esterni: vista, udito, tatto, gusto e olfatto. Questi si distinguono tra loro non in quanto hanno differenti organi, bensì perché hanno differenti oggetti: la vista e l'udito non differiscono l'una dall'altro per il fatto che gli occhi sono diversi dalle orecchie, ma perché i colori sono

diversi dai suoni. I sensi sono sostanzialmente capacità di discriminare: vi è la capacità di distinguere il freddo dal caldo, il nero dal bianco, e così via. Di norma ogni senso ha il proprio oggetto, che esso soltanto è in grado di percepire. Vi sono tuttavia oggetti comuni a più sensi – come la figura, che può essere tanto veduta quanto sentita (ST 1a 78. 3. 3).

Per Tommaso un senso è la capacità di patire un particolare tipo di mutamento la cui causa è un oggetto esterno. Quando vediamo, la forma del colore è ricevuta dall'occhio senza che l'occhio stesso diventi colorato. Di solito invece, quando la forma F viene ricevuta da un oggetto materiale, l'oggetto stesso diventa F: è il caso della pietra che riceve la forma del calore e diventa calda. Quella appena descritta è la natura standard del mutamento, o meglio del mutamento materiale. Al tipo di cambiamento che ha luogo quando vediamo un colore Tommaso dà invece il nome di mutamento «intenzionale». La forma del colore esiste intenzionalmente nell'occhio, o come egli talvolta afferma: l'intenzione (*intentio* o *species*) del colore è nell'occhio (ST 1a 84. 1).

Una *intentio* non è una rappresentazione, anche se Tommaso talvolta la chiama somiglianza (*similitudo*) con l'oggetto percepito. Alcuni filosofi ritengono che l'esperienza sensibile non sia un'osservazione diretta degli oggetti o delle proprietà del mondo esterno; essi credono al contrario che nell'esperienza vengano percepiti dati sensoriali, privati, dai quali inferiamo la natura degli oggetti e delle proprietà a noi esterni. In Tommaso non c'è questo genere di intermediari tra colui che percepisce e la cosa percepita. Nel processo della sensazione la facoltà interessata non entra in contatto con una similitudine dell'oggetto sentito: essa diviene l'oggetto stesso, assumendo la sua forma. Questo processo è riassunto dal motto mutuato da Aristotele: la facoltà sensibile, quando opera, è identica con l'oggetto sentito in azione (*sensus in actu est sensibilis in actu*)¹².

Con la sua dottrina dell'intenzionalità Tommaso non intende fornirci un arcano meccanismo da utilizzare a mo' di teoria per spiegare la sensazione. Il concetto vuol essere piuttosto un truismo filosofico, in grado di aiutarci a vedere chiaro ciò che sta accadendo. Lo slogan aristotelico non significa altro che questo: se

metto in bocca un dolcetto, il mio assaporare la sua dolcezza (l'operazione della mia facoltà sensibile: *sensus in actu*) è un'unica e medesima cosa con il suo sapore dolce che avverto (l'operazione della proprietà sensibile: *sensibile in actu*). L'importanza del truismo sta esattamente nell'escludere il rappresentazionalismo ingenuo che si profila all'orizzonte quando analizziamo questo genere di fenomeni.

Oltre ai cinque sensi esterni, Tommaso credeva vi fossero anche dei sensi interni, di cui riprese l'elenco da Avicenna: il senso comune, la memoria, l'immaginazione e una quarta facoltà, che negli animali prende il nome di *vis aestimativa*, mentre negli uomini è detta *vis cogitativa*. La *vis aestimativa* sembra corrispondere al nostro concetto di «istinto», ovvero alla capacità innata negli animali di vagliare l'utilità e il pericolo. Essa si esprime in attività come la costruzione del nido e la fuga dai predatori. Tommaso non riesce invece a spiegare in modo chiaro quale capacità umana secondo lui corrisponde a questa (ST 1a 78. 4).

Molti filosofi, oltre a Tommaso, hanno classificato la memoria e l'immaginazione tra i sensi interni. Essi hanno considerato tali facoltà come sensi poiché ne hanno concepito la funzione in termini di produzione di immagini; li hanno reputati interni perché la loro attività, a differenza dei sensi esterni, non era innescata da stimoli esteriori. Tommaso pensava perfino che i sensi interni, al pari di quelli esterni, avessero organi specifici situati in varie parti del cervello.

Sembra tuttavia errato guardare all'immaginazione come a un senso interno. In primo luogo, essa non possiede un organo alla maniera in cui per esempio la vista ne possiede uno: gli occhi possono essere mossi per vedere meglio, mentre non c'è alcuna parte del corpo che può essere mossa volontariamente così da immaginare meglio. È inoltre impossibile sbagliarsi riguardo a ciò che immaginiamo nel modo in cui ci sbagliamo riguardo alle cose che vediamo: gli altri non possono verificare quello che dico di immaginare, come invece verificano quello che affermo di vedere. Tutte queste sono differenze cruciali tra l'immaginazione e i sensi propriamente detti.

Fortunatamente gran parte di quanto Tommaso afferma circa il ruolo dell'immaginazione e circa il suo legame con l'intelletto non

risulta inficiato da questa eccessiva assimilazione ai cinque sensi. Chiamare l'immaginazione «senso» – e quindi, per Tommaso, definirla come una facoltà appartenente interamente al regno del materiale – ha il grande vantaggio di distinguerla dall'intelletto. Molti filosofi hanno concepito la mente come un mondo privato e immateriale, come il luogo dei nostri pensieri segreti, o il teatro in cui vanno in scena i nostri monologhi interiori. Si tratta però di un grave errore. È certamente innegabile che gli esseri umani siano capaci di tener segreti i propri pensieri, di parlare a se stessi senza fare alcun rumore e di richiamare immagini all'occhio della mente. Per Tommaso, tale capacità non consiste però nella mente: si tratta dell'immaginazione, non dell'intelletto.

Intellectus è uno dei pochi termini tecnici di Tommaso che significano più o meno la stessa cosa del nostro corrispettivo odierno. Il verbo derivato, *intelligere*, non ha un equivalente, e fortunatamente nessun medievista ha avuto l'idea di coniare tale parola. Il verbo latino viene spesso tradotto con «comprendere», ma l'uso che Tommaso ne fa è in realtà molto più ampio, e risulta a ben vedere più simile al nostro «pensare». Abbiamo visto che egli suddivide gli atti dell'intelletto in due classi: il cogliere gli incompletti da una parte, e le operazioni di composizione e divisione dall'altra¹³. A tale suddivisione corrispondono due tipi di pensiero: i pensieri *di* (come il pensiero di un falco) e i pensieri *che* (come il pensiero che il falco non è un airone¹⁴). Far coincidere l'intelletto con la capacità di pensare non è però del tutto fedele al pensiero di Tommaso, in quanto egli riteneva che anche gli animali – i quali non possedevano l'intelletto – potessero avere pensieri semplici. È più corretto identificare l'intelletto con la capacità di avere quel tipo di pensieri che sono posseduti soltanto da chi sa far uso del linguaggio.

Per Tommaso l'intelletto pensa gli universali, e la capacità di cogliere gli universali non rientra tra quelle possedute dagli animali: un universale non può infatti né essere percepito attraverso i sensi, né venir immaginato. Tommaso riteneva tuttavia che le operazioni del senso e dell'immaginazione fossero essenziali, nell'uomo, sia per l'acquisizione dei concetti universali sia per il loro impiego. Nella vita presente l'oggetto proprio dell'intelletto umano era l'essenza, o quiddità, delle cose materiali, che l'intelletto

comprendeva mediante astrazione a partire dai fantasmi (*phantasmata*). Col termine «fantasmi» Tommaso indicava le immagini fornite dal senso e dall'immaginazione, senza le quali il pensiero intellettuale era impossibile. Tuttavia egli non credeva, come i filosofi empiristi, che le idee venissero derivate dall'esperienza sensibile per mezzo di un procedimento di astrazione (o attenzione selettiva) di alcune caratteristiche dell'esperienza stessa. Se così fosse anche gli animali, e non solo gli uomini, sarebbero in grado di elaborare concetti universali. Tommaso pensava invece che la concettualizzazione necessitasse di una facoltà specifica della specie umana: l'intelletto agente. Per altro verso, a differenza dei filosofi razionalisti, egli non credeva all'esistenza di singole idee innate in ogni essere umano. L'intelletto umano, alla nascita, è per lui una *tabula rasa* (ST 1a 85).

Secondo Tommaso, l'intelletto dell'uomo è formato da due facoltà, con una duplice funzione. Oltre all'intelletto agente, ossia la capacità di astrarre idee universali da esperienze sensibili particolari, è presente negli uomini un intelletto ricettivo, che è il magazzino in cui vengono riposte le idee astratte dai sensi e le credenze acquisite dall'esperienza. Alla nascita, tale deposito è vuoto: l'intelletto ricettivo è la pagina, inizialmente bianca, su cui l'intelletto agente scrive. Ma i *phantasmata*, prosegue l'Aquinate, non sono necessari soltanto per l'acquisizione dei concetti, bensì anche per il loro utilizzo: essi non servono unicamente per riporre le idee nel magazzino mentale, ma anche per recuperarle e farne uso (ST 1a 79).

L'importanza di quest'ultima tesi emerge quando passiamo a considerare l'applicazione delle idee universali agli oggetti individuali nel mondo. Alcuni filosofi hanno sostenuto che un oggetto può essere individuato elencandone tutte quante le proprietà; vale a dire enumerando tutti gli universali sotto cui ricade. Tommaso rifiuta questa posizione, affermando che, per quanto il nostro elenco sia lungo, esso risulterà sempre applicabile a più di un individuo. Dato che l'intelletto pensa facendo uso di universali, è impossibile che vi sia una conoscenza puramente intellettuale degli individuali (o singolari).

Esso è però in grado di conoscere i singolari

indirettamente, mediante una riflessione; poiché [...] anche dopo aver astratto le specie intelligibili, non può con esse passare all'atto dell'intellezione senza volgersi ai fantasmi, nei quali appunto vede le idee, come scrive Aristotele. Perciò l'intelletto conosce direttamente l'universale mediante le sue specie intelligibili; e indirettamente i singolari che sono rappresentati dai fantasmi. E in tal modo può formare la proposizione «Socrate è uomo» (ST 1a 86. 1c).

Se conosco bene qualcuno, potrò dare di quella persona molte descrizioni; ma a meno che io non faccia riferimento a un tempo e a un luogo particolari, tutte le mie descrizioni – almeno in teoria – potrebbero essere soddisfatte anche da qualcun altro. È solo indicandoti quella persona, mostrandotela o ricordandoti un'occasione in cui vi siete incontrati che io potrò chiarirti chi ho in mente. Ma l'indicare, la visione e la memoria si trovano al di fuori del dominio del puro pensiero intellettuale.

La tesi della modalità indiretta con cui il pensiero intellettuale coglie gli individuali deriva da due altre tesi di Tommaso: la prima è quella secondo cui la materia costituisce il principio di individuazione, la seconda è quella secondo cui l'oggetto immediato di ogni conoscenza è la forma. I sensi percepiscono le forme accidentali, come il colore e la figura degli oggetti; l'intelletto invece coglie le forme sostanziali, come l'umanità. Pensiero e sensazione sono entrambi occorrenze intenzionali di forme; tuttavia, mentre nella sensazione le forme sono individuali (il profumo di *questa rosa*), nel pensiero esse sono universali (l'idea di *una rosa*). È in virtù di questa concezione della natura del pensiero che noi ancor oggi diciamo di essere «*informati* riguardo a qualcosa», e sempre per la stessa ragione chiamiamo il nostro ottenere conoscenze «*acquisire informazioni*».

L'intenzionalità dell'intelletto, come accadeva per l'intenzionalità della sensazione, è anch'essa riassunta in uno slogan: *intellectus in actu est intelligibile in actu*, ossia «La capacità di pensare, quando è in atto, è esattamente la stessa cosa dell'oggetto pensato, anch'esso in atto». Quando ho un pensiero universale, il mio pensare l'idea

universale è tutt'uno con l'idea che mi si presenta alla mente. Da una parte l'intelletto è semplicemente la capacità di pensare idee universali; dall'altra l'universale come tale – ossia l'oggetto del pensiero – è qualcosa che esiste soltanto occorrendo nei pensieri stessi.

Tommaso: la volontà.

Oltre all'intelletto, l'altra grande facoltà della mente presente nel sistema di Tommaso è la volontà. Come l'intelletto è una potenza cognitiva di tipo specificamente umano, così la volontà è una potenza appetitiva appartenente specificamente all'uomo. Si tratta della capacità di volere ciò a cui solo l'intelletto può dare configurazione. La volontà è la più alta forma di appetito, l'apice di una scala sui cui gradini più bassi si trovano le inclinazioni teleologiche proprie dei corpi inanimati (ad esempio la tendenza del fuoco a salire verso l'alto) e i desideri coscienti ma irrazionali degli animali (il desiderio che il cane ha di un osso). Anche gli uomini sono soggetti a tali inclinazioni: in quanto corpi pesanti, tendono a cadere se non sono sorretti da qualcosa; in quanto animali, desiderano il cibo e il sonno; ma oltre a queste inclinazioni, essi hanno specifici appetiti umani, tra cui paradigmaticamente il desiderio della felicità e dei mezzi per raggiungerla. Negli esseri umani, inoltre, anche i desideri animali sono sottoposti al controllo della parte intellettiva dell'anima, la volontà.

Negli altri animali infatti il moto tiene dietro immediatamente all'appetizione del concupiscibile o dell'irascibile - la pecora, per esempio, al timore del lupo, subito fugge. Questo perché non esiste in essi un appetito superiore che faccia da freno. L'uomo invece non si muove subito dietro l'impulso dell'irascibile o del concupiscibile, ma aspetta il comando della volontà, che è un appetito superiore (ST 1a 81. 3).

Tommaso paragona spesso l'azione volontaria all'obbedienza nei confronti di un comando interiore. Gli atti della volontà, afferma, possono essere di due tipi. Vi sono gli atti immediati (*actus elicit*i, o emessi dalla volontà) come scegliere, deliberare, acconsentire (ST 1a 2ae 1. 1 ad 2), e vi sono gli atti comandati (*actus imperati*, o

imperati dalla volontà) come i movimenti volontari del corpo, tra cui camminare e parlare, la cui esecuzione implica l'esercizio di qualche altra capacità oltre al volere.

Non c'è motivo di ritenere che secondo Tommaso ogni volta che esco per andare a passeggio io ordini sottovoce a me stesso qualcosa come «Va' a fare una passeggiata!»; né bisogna credere che egli postuli qualcosa come degli atti interiori di pura volontà. La parola latina *actus* non indica necessariamente un'azione di qualche tipo: di fatto, un atto della volontà è di norma un'inclinazione, non un episodio singolo (*ST* 1a 2ae 6. 4). Un'inclinazione può agire senza manifestarsi alla coscienza, al modo in cui il desiderio di raggiungere un determinata meta può dirigere il comportamento di un viaggiatore, durante il viaggio, senza essere costantemente presente alla sua mente.

Per Tommaso l'azione è volontaria quando è compiuta a partire da una considerazione razionale dell'azione stessa. Perché si possa parlare di considerazione razionale il requisito minimo è che l'azione venga tematizzata come risposta a una certa descrizione linguistica – un esempio sarebbe uscire dalla traiettoria di qualcuno, quando questi grida «Spostati!» Il caso che interessa maggiormente Tommaso è tuttavia quello in cui abbiamo *ragioni* per agire, quando cioè l'azione può essere presentata come la conclusione di un ragionamento pratico. Ciò non significa che le ragioni per una determinata azione debbono essere passate in rassegna consciamente prima di agire. L'idea è invece che, perché un atto possa dirsi volontario, colui che lo compie dovrebbe essere in grado, qualora gli venga richiesto, di fornire ragioni a supporto di esso – mostrando la bontà dell'atto stesso, oppure mostrandone l'utilità come un mezzo utile al raggiungimento di un fine desiderabile. Nel chiamare il comportamento volontario «azione comandata» o «atto imperato», Tommaso mette in risalto l'analogia che lega due relazioni logiche: la relazione tra comando ed esecuzione, da una parte, e quella tra volere e agire, dall'altra.

Una volizione, nel caso degli esseri umani, è uno stato mentale definito dalla descrizione linguistica dell'azione o dello stato di cose che realizzano la volizione stessa. Supponiamo che io voglia che accada *p*. La proposizione *p* in questo caso specifica il mio stato

mentale, e contemporaneamente delimita quello stato di cose che rappresenta la realizzazione del mio stato mentale (proprio come la realizzazione di qualcosa sta al corrispondente desiderio). Poniamo che non sia io a volere che p , ma che tu mi ordini di fare in modo che p : anche in questo caso la proposizione ha un ruolo analogo. La metafora della volontà che impartisce ordini è dunque corretta e feconda¹⁵.

Il ragionamento pratico è un campo d'indagine difficile, tanto che la sua logica non è stata ancora oggi elaborata in maniera completa. Uno dei caratteri che lo rendono diverso dal ragionamento teoretico è il suo essere, per dirla in un gergo da avvocati, *derogabile*. Che cosa si intende con questo termine? Nel ragionamento deduttivo di tipo teoretico, se una conclusione segue da un certo gruppo di premesse date, allora essa segue da qualsiasi altro insieme di premesse più ampio, che contenga le prime: il ragionamento non può essere derogato. Diverso è invece il caso del ragionamento pratico. Un certo ragionamento, in grado di giustificare una determinata condotta sulla base di determinate credenze e desideri, può facilmente cessare di giustificarla qualora vengano presi in considerazione ulteriori desideri e credenze.

Tommaso non solo riconobbe la derogabilità del ragionamento pratico, ma la considerò addirittura come il fondamento su cui poggia la libertà del volere. Negli esseri umani, a differenza di quanto accade negli animali,

siccome un tale giudizio non mira per un istinto naturale a determinare una cosa fissa particolare da farsi, ma dipende da un raffronto della ragione, l'uomo agisce con giudizio libero, avendo egli il potere di portarsi su oggetti diversi. Infatti in cose contingenti la ragione ha la via aperta verso termini opposti [...]. Ora, le cose particolari da farsi sono contingenti: quindi il giudizio della ragione su di esse rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato a una sola. È necessario pertanto che l'uomo possieda il libero arbitrio, proprio perché egli è razionale (ST 1a 83. 1c).

Quando consideriamo dei casi di ragionamento pratico – quello che verte intorno a ciò che dobbiamo fare – ci imbattiamo in una serie di connessioni contingenti e revocabili, laddove invece l'analogia col ragionamento teoretico ci prospettava legami necessari. Tommaso individuava in tale contingenza il fondamento della libertà umana.

Egli solitamente non utilizza locuzioni latine corrispondenti alla nostra «libertà del volere»: parla invece di «volontà» (*voluntas*) e di «libertà di scelta» (*liberum arbitrium*). «Scelta» è un'espressione che chiama in causa tanto l'intelletto quanto la volontà: si tratta per un verso di un'operazione dell'intelletto, in quanto essa è il frutto di un ragionamento; ma è parimenti un'operazione della volontà, perché è una forma di appetito. Sulla scorta di Aristotele, Tommaso ci dice che si tratta sia di un'intelligenza appetitiva, sia di un appetito intellettuale (*ST* 1a 83).

Intelletto e volontà sono le due grandi potenze dell'anima razionale, ossia di quell'anima che è propria degli esseri umani. Oltre a essere posseduta soltanto dagli uomini, essa è per Tommaso anche l'unica anima di cui essi sono dotati. Opponendosi a quanti, tra i suoi contemporanei, individuavano nell'uomo anche un'anima animale, una vegetale e inoltre una forma della corporeità, Tommaso sosteneva che l'anima razionale era la sola e unica forma sostanziale dell'essere umano. Qualora vi fosse stata una molteplicità di forme, osservò, sarebbe stato impossibile dire che era la medesima persona a pensare, amare, vedere, udire, dormire, bere e avere una certa conformazione fisica.

Tommaso riteneva che l'anima umana fosse immateriale e immortale. L'argomento a favore dell'idea che essa è forma pura, incontaminata dalla materia, si presenta così:

Dobbiamo necessariamente affermare che il principio dell'operazione intellettuale, cioè l'anima dell'uomo, è incorporeo e sussistente. Infatti è noto che l'uomo con la sua intelligenza può conoscere la natura di tutti i corpi. Ora, chi ha la facoltà di conoscere delle cose, non deve possederne nessuna di esse nella sua natura; perché quella che fosse insita in lui per natura, impedirebbe la conoscenza

delle altre. Difatti vediamo che la lingua dell'infermo, quando è infettata di umore bilioso e amaro, non può percepire il dolce, ma tutto le sembra amaro. Se dunque il principio intellettuale avesse in se stesso la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi (*ST* 1a 75. 2).

La tesi dell'immaterialità dell'anima va a braccetto con quella dell'esistenza intenzionale degli oggetti del pensiero. «La materia prima riceve le forme individuali, mentre l'intelletto riceve le forme assolute», afferma Tommaso (*ST* 1a 75. 5). Ciò significa che la forma della Grande Piramide di Cheope è la *sua* forma, e non è la forma di nessun altro oggetto piramidale, mentre l'idea intellettuale di una piramide nella mia mente è semplicemente l'idea di piramide, non l'idea di una piramide particolare. Qualora però la mente fosse costituita da una materia qualsiasi, tale idea diventerebbe subito individuale, non universale (*ST* 1a 75. 5c).

Questo ragionamento, se valido, mostra che l'anima non contiene materia. Ma ciò significa forse che essa può esistere separata dalla materia? Può l'anima venir separata dal corpo della persona cui appartiene? Tommaso ritiene di sì. Il pensiero intellettuale è un'attività cui il corpo non contribuisce in nessun modo. Ma niente è in grado di agire di per sé, se non esiste di per sé – egli argomenta –, poiché solo ciò che effettivamente esiste può agire, e le modalità con cui agisce dipendono dal modo in cui esiste. «Per questo non diciamo che *il calore* riscalda; chi riscalda è il soggetto del calore [cioè il corpo caldo]. Rimane dunque dimostrato che l'anima umana, la quale viene chiamata mente o intelletto, è un essere incorporeo e sussistente» (*ST* 1a 75. 2).

Uno dei problemi sollevati da questo argomento è dato dal fatto che altrove Tommaso insiste sulla circostanza per cui, esattamente com'è improprio dire che il calore riscalda, così a rigore è altrettanto improprio dire che l'anima, o la mente, pensa. Aristotele aveva detto che «in realtà forse è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima» (*De an.* 408b15); Tommaso gli fa eco quando scrive: «si può quindi affermare che l'anima intende, come l'occhio vede; ma in senso rigoroso è meglio dire che è l'uomo a intendere, mediante

l'anima» (ST 1a 75. 2c). Se prendiamo sul serio questo paragone dobbiamo dire che un occhio, fuori da un corpo, non può più in nessun modo essere detto «occhio»; e similmente un'anima, separata dal corpo, non è più veramente un'anima.

Tommaso sembra in qualche modo ammettere tale circostanza, ma non la considera una *reductio ad absurdum*. Egli concorda nell'affermare che l'anima di qualcuno, una volta privata del corpo, non è più quel qualcuno. San Paolo scrisse: «Se noi riponiamo la nostra speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo i più miserabili di tutti gli uomini» (I Corinzi 15. 19). Commentando questo passo Tommaso afferma: «Un essere umano desidera naturalmente la propria salvezza; ma l'anima, dacché è parte del corpo di un essere umano, non è l'intero essere umano, e la mia anima non sono io; quindi anche se un'anima guadagna la salvezza in un'altra vita, quella non sono io né è un essere umano...» Tralasciando la domanda se la sua credenza nella possibilità dell'anima senza un corpo sia coerente o meno, è importante qui rilevare il fatto che egli rifiuta di identificare tale anima, anche se beata, con un *ego* o un *sé*. Contrariamente a quanto erano inclini a fare molti teologi che lo precedettero – così come molti filosofi dopo di lui – Tommaso non accetta di identificare un individuo con un'anima individuale.

Scoto contro Tommaso.

La filosofia della mente di Scoto era profondamente diversa da quella di Tommaso, così come differenti erano del resto i loro rispettivi sistemi metafisici. Tommaso riteneva che non si desse pura conoscenza intellettuale degli individuali – poiché l'individuazione era data dalla materia, di cui il pensiero intellettuale era privo. Per Scoto invece esiste un elemento individuale, o *haecceitas*, il quale risulta conoscibile dall'intelletto: esso non è propriamente una forma, ma è sufficientemente simile a una forma, tanto da essere presente nell'intelletto. Poiché ogni cosa ha in sé un principio formale e intelligibile, vengono meno le ragioni che avevano portato Tommaso a necessitare della presenza di un intelletto agente negli esseri umani, peculiare alla loro specie.

Gli individuali, a differenza degli universali, sono però cose che giungono all'esistenza e poi la abbandonano. Se dunque tra gli

oggetti propri dell'intelletto figurano, oltre agli universali, anche elementi individuali (come l'*haecceitas*), è possibile che questi ultimi si trovino nell'intelletto senza esistere nella realtà. La possibilità che un medesimo oggetto fosse nell'intelletto senza esistere realmente era proprio quella che Tommaso, con la sua teoria dell'intenzionalità, si era adoperato per evitare. Per Scotto invece, una forma individuale poteva esistere nella mente senza che l'individuo corrispondente esistesse. Tale forma, presente nell'intelletto, poteva dunque essere una mera rappresentazione di quell'oggetto di cui incorporava la conoscenza, senza essere identica a esso. In tal modo, si era aperta una breccia al livello della più alta conoscenza intellettuale: un varco che consentì l'ingresso di quei problemi di teoria della conoscenza cui siamo divenuti avvezzi a partire da Descartes.

Le differenze tra Tommaso e Scotto circa il modo di concepire l'intelletto non si manifestano in forma di rifiuto esplicito, da parte di Scotto, delle idee difese in proposito da Tommaso. Si tratta piuttosto del fatto che, confrontandosi con la posizione di Scotto, si finisce inevitabilmente per constatarne l'incompatibilità di fondo con l'antropologia tomista. Quando invece ci rivolgiamo alla volontà, l'atteggiamento di Scotto muta radicalmente. Egli rifiuta infatti consapevolmente la tradizione che lo ha preceduto, ed è pienamente cosciente della propria proposta innovativa. Scotto reputa infatti che Tommaso abbia presentato in maniera distorta tanto la natura della libertà umana quanto la relazione tra intelletto e volontà.

Per Tommaso la libertà umana si radicava nella subordinazione della volontà alla ragione pratica. Per Scotto invece la volontà è autonoma e sovrana. Egli si chiede se l'atto di volizione proprio della volontà non sia effettivamente causato da qualcos'altro che non sia la volontà stessa, ma la domanda riceve risposta negativa: il volere è l'unica ed esaustiva causa della volizione. Ciò che è contingente, afferma, deve derivare da una causa indeterminata, che può essere solo la volontà stessa. Nel sostenere ciò Scotto si schiera contro quella posizione, che attribuisce a un «vecchio Dottore», secondo cui l'indeterminazione della volontà discende da un'indeterminazione dell'intelletto. Quel Dottore riteneva che l'indeterminazione fosse dal lato dell'intelletto, nel suo

rappresentare alla volontà l'oggetto in un certo modo – ossia o come sarà, o come non sarà. Al contrario, dice Scoto,

l'intelletto non può determinare indifferentemente la volontà all'una o all'altra delle alternative contraddittorie, in modo cioè che faccia questo o non lo faccia, tranne che, dimostrata una delle due parti, non concluda sofisticamente per l'altra, con la conseguenza che la seconda conclusione sarebbe solo apparentemente vera. Se dunque quella contingenza per la quale una cosa può essere fatta o non fatta, dipendesse dall'intelletto che indica per mezzo di conclusioni opposte, allora per la divina volontà niente avverrebbe contingentemente, perché l'intelletto divino non cade in paralogismi o errori. Ma ciò è falso (*Oxon.* 2. 25).

La critica di Scoto all'idea secondo cui l'indeterminismo della volontà scaturisce dall'indeterminismo dell'intelletto si fonda su un fraintendimento della teoria che egli attacca. L'intelletto, nel comandare alla ragione, non dice «Questo sarà» e «Questo non sarà», bensì piuttosto «Questo dev'essere» e «Questo non dev'essere», «Questo è bene» e «Questo non è bene». Pertanto, nel giudicare intorno a un mezzo non necessario volto al raggiungimento di un certo scopo che ci siamo prefissi, è ben possibile che l'intelletto affermi, senza errore, sia che quella cosa è buona, sia che è buono il suo contrario. Inoltre, nel fare della volontà la causa della libertà di se stessa, la teoria di Scoto rischia di sfociare in un regresso infinito: se la libertà di una scelta dipende da una scelta precedente, anch'essa libera, allora la libertà di quest'ultima dipende da una scelta ancora precedente, e così via senza mai giungere alla fine.

Scoto non era ignaro del pericolo, e nell'opporci alle teorie precedenti mette in campo un'elaborata analisi della struttura della libertà umana, tale da offrire, almeno ai suoi occhi, la possibilità di evitare il regresso. Ogni volta che si ha un'azione volontaria, afferma, ci dev'essere una qualche potenza verso gli opposti. Un primo tipo di potenza siffatta è evidente: si tratta della potenza di non volere dopo aver voluto, ossia della capacità di produrre una

successione di atti uno opposto all'altro. Sicuramente la volontà non ha il potere di volere e non volere allo stesso tempo (si tratterebbe di un nonsenso), ma mentre A vuole X al tempo t , A ha anche il potere di non volere più X al tempo $t + 1$.

Oltre a tale potere, di per sé ovvio, ve n'è un altro meno scontato. Esso, spiega Scoto, non dipende dalla successione temporale (*alia, non ita manifesta, absque omni successione*). Per illustrarlo egli immagina il caso di una volontà creata la cui esistenza duri solamente per un istante singolo. In quell'istante essa potrà operare una sola volizione, eppure anche quella volizione non sarà necessaria, bensì libera. Ora, per quanto la mancanza di successione implicita nella libertà appaia particolarmente evidente in questo caso di volontà istantanea, essa è presente in ogni azione libera. Ciò comporta che nella circostanza in cui A vuole X al tempo t , A non possiede soltanto la facoltà di non volere X al tempo $t + 1$, ma dispone anche del potere di non volere X al tempo t , ossia in quel medesimo istante. Tale potere, certo, non è esercitato, ma nonostante questo c'è in tutto e per tutto. Esso risulta affatto distinto dalla pura possibilità logica (dal semplice fatto che non ci sarebbe contraddizione se A in quell'istante non avesse voluto X). Si tratta di qualcosa che va ben al di là di essa: è un vero potere attivo. È questo potere a rappresentare, per Scoto, il cuore della libertà umana¹⁶.

Nel difendere la coerenza di una tale nozione di potere non-manifesto, Scoto fa uso di una distinzione logica che può essere fatta risalire fino ad Abelardo. Prendiamo l'enunciato «Questa volontà, che sta volendo X al tempo t , può non volere X al tempo t ». Esso può essere considerato in due sensi. Nel primo («in un senso composto») lo intendiamo come «Questa volontà, che sta volendo X al tempo t , non sta volendo X al tempo t ». Sotto questo punto di vista, esso è necessariamente falso. Se considerato però in un altro modo («in un senso diviso») l'enunciato significa che il *non-volere-X-al-tempo-t* potrebbe aver inerito a questa volontà che attualmente vuole X al tempo t . Preso in questo senso, afferma Scoto, l'enunciato può ben essere vero (*Ord.* 4. 417-18).

Ockham contro Scoto.

Ockham rifiutò la nozione di potenza non manifesta introdotta da

Scoto. Non si trattava affatto di una potenza, affermò, poiché era del tutto incapace di attualizzarsi senza contraddizione. Per Ockham infatti il potere di non sedermi al tempo t non doveva essere considerato come esistente al tempo t (quando mi sto effettivamente sedendo), bensì come un potere esistente al tempo $t - 1$, cioè nell'ultimo istante in cui restava aperta la possibilità di alzarmi al tempo t .

Al pari di Ockham, anch'io trovo incomprensibili le potenze occulte di cui parla Scoto; ma non si può dire che il rifiuto che Ockham vi oppose fosse davvero incondizionato. L'errore di Scoto risiedeva nel considerare una potenza come un evento databile, al pari del suo esercizio. Da questo punto di vista però Ockham non si discosta di molto dal suo avversario, in quanto accetta l'idea di una potenza della durata di un istante, anticipandone semplicemente la collocazione temporale. Avere la potenza o il potere di fare qualcosa non è però uno stato: non si tratta di un episodio istantaneo, come un'azione.

Nell'istante t può risultare vero che io ho il potere di fare X , ma ciò non implica che io posseda il potere di «fare- X -al-tempo t ». Con ciò non si nega ovviamente la verità del fatto che io posso fare X al tempo t , ma per analizzare tale affermazione dobbiamo distinguere tra potere e opportunità – cioè tra *avere la capacità di*, e *avere l'opportunità di*. Perché sia vero che «Io posso nuotare adesso» è necessario che io abbia il potere di nuotare (cioè che sappia nuotare, che ne sia capace) ma anche che abbia l'opportunità di nuotare (ci dev'essere cioè uno specchio d'acqua abbastanza grande per farlo). Scoto e Ockham non riuscirono a operare una distinzione puntuale tra questi due sensi, cosicché le loro potenze temporalmente qualificate sono una mescolanza dei due concetti di potere e opportunità. Un'opportunità non consiste però in un qualche potere occulto in mio possesso: essa appartiene invece agli stati e alle potenze delle cose fuori di me, e implica la compossibilità di tali stati e potenze con l'esercizio della mia capacità¹⁷.

Malgrado il disaccordo riguardo alla specifica natura della libertà, Ockham è in piena sintonia con Scoto nel sottolineare l'autonomia della volontà. L'azione della volontà non è determinata da alcuna

inclinazione naturale verso la felicità, né da una qualche ingiunzione dell'intelletto, né da un'abitudine nell'appetito sensibile: la volontà resta sempre libera di scegliere tra opposti.

Per quanto riguarda la parte cognitiva dell'anima, Ockham si esprime di regola come se riconoscesse i tre tradizionali gruppi di facoltà presenti nella filosofia aristotelica: il senso esterno (i cinque sensi comuni), il senso interno (l'immaginazione) e l'intelletto. Quando tratta dell'intelletto non è però chiaro se stia parlando della stessa facoltà descritta da Aristotele e da Tommaso. Per Tommaso, come abbiamo visto, l'intelletto si distingueva dai sensi in virtù del proprio oggetto: esso era universale, mentre l'oggetto dei sensi era particolare – tanto che per l'Aquinate l'individuale era conoscibile in maniera diretta solo dai sensi. Per Ockham invece l'universale e il particolare potevano entrambi essere conosciuti direttamente tanto dai sensi quanto dall'intelletto.

Secondo Tommaso la conoscenza che la mente umana possiede di un particolare cavallo segue dall'acquisizione dell'idea universale (*species*) di *cavallo*. L'idea si forma a partire dall'esperienza sensibile, tramite l'attività creativa di una facoltà propria agli esseri umani (l'intelletto agente). Una volta acquisita, l'idea può essere applicata agli oggetti individuali soltanto mediante un'attività riflessiva dell'intelletto, il quale torna nuovamente a rivolgersi all'esperienza sensibile. Ockham considera superfluo tutto questo apparato.

Possiamo supporre che l'intelletto sia in grado di raggiungere la conoscenza di un individuo mediante il medesimo processo che lo porta alla conoscenza di un universale. Se esso è condotto alla conoscenza dell'universale dal solo intelletto agente, allora – possiamo supporre – il solo intelletto agente può in maniera altrettanto facile condurlo alla conoscenza di un individuo. E proprio alla maniera in cui esso può venir diretto dalla specie intellegibile o da un fantasma a pensare un universale invece che un altro, allo stesso modo possiamo ipotizzare che esso possa venir diretto dalla specie intellegibile verso il pensare questo

individuo e non un altro. Quale che sia il modo in cui la mente, dopo aver acquisito un concetto universale, venga condotta a pensare un universale piuttosto che un altro (sebbene la conoscenza dell'universale riguardi egualmente tutti gli individuali), esattamente alla stessa maniera essa può essere diretta, perfino prima dell'acquisizione dell'universale, a pensare questo individuo invece che un altro (*OTh.* 1. 493).

Quando Ockham sostiene che l'intelletto può conoscere gli individui, egli non fonda la sua tesi sull'esistenza di un elemento di individuazione formale, come l'*haecceitas* di Scoto. Egli rifiuta ogni principio di questo tipo, negandone la necessità. Tutto ciò che esiste nel mondo reale è già individuale, e non abbisogna di un principio che lo individui. Quello che intende dirci nel passo appena citato è che, data una qualsiasi spiegazione filosofica dell'acquisizione e dell'impiego della conoscenza degli universali, esattamente la stessa spiegazione può essere fornita per rendere conto dell'acquisizione e dell'impiego della nostra conoscenza degli individuali. Se è così, allora postulare due facoltà differenti con la stessa identica funzione sembra essere una violazione del rasoio di Ockham.

In effetti, Ockham non distingue tra sensi e intelletto, ma ogniquale si trova a descrivere le operazioni dell'intelletto, esso appare come un semplice doppione o del senso interno o del senso esterno. Il medesimo oggetto percepito dai sensi viene intuitivamente colto dall'intelletto, sotto la stessa identica descrizione: l'intelletto coglie gli oggetti percepiti sensibilmente in maniera analoga al modo in cui l'immaginazione produce la rappresentazione dell'oggetto percepito (*OTh.* 1. 494). Vedere un oggetto bianco, immaginare un oggetto bianco e pensare un oggetto bianco sono, per Ockham, operazioni mentali simili. L'unico elemento che sembra appartenere specificamente all'intelletto è l'atto del giudicare che vi è un oggetto bianco. Tale giudizio non è un atto dei sensi né della volontà, bensì del solo intelletto (*OTh.* 6. 85-6).

Lo scetticismo mostrato da Ockham di fronte alle tradizionali prove dell'esistenza di Dio si ripropose anche nei confronti degli

argomenti a favore dell'immortalità dell'anima avanzati dagli aristotelici medievali. Se l'anima è una forma immateriale e incorruttibile, afferma,

essa non può venir conosciuta in maniera evidente né mediante ragionamento né mediante l'esperienza del fatto che in noi è presente tale forma. Non possiamo neppure sapere che il pensiero in noi appartiene a tale sostanza, né che questa anima è una forma del corpo. Non mi curo di ciò che Aristotele ha pensato in proposito, perché egli sembra sempre parlarne esitando. Queste tre cose sono semplicemente oggetto di fede. (*OTh.* 9. 63-4)

Pomponazzi: l'anima.

Mentre il Medioevo volgeva al termine, tale scetticismo nei confronti delle prove filosofiche dell'immortalità conobbe una certa diffusione. Gli argomenti a favore e contro l'immortalità degli esseri umani furono esposti nel libello di Pietro Pomponazzi intitolato *L'immortalità dell'anima* (*De immortalitate animae*), del 1516. Pomponazzi inizia prendendo in esame l'opinione secondo cui l'anima umana, intellettuale e immortale è una sola, mentre ciascun essere umano singolo possiede solamente un'anima mortale. Egli attribuisce tale posizione ad Averroè e Temistio, affermando come essa sia «molto diffusa tra i nostri contemporanei e sia considerata quasi unanimemente come l'opinione di Aristotele» (*DIA* IV, 10). In realtà, prosegue Pomponazzi, tale tesi è falsa, incomprensibile, mostruosa e del tutto estranea al pensiero dello Stagirita.

Per mostrarne la falsità egli rimanda il lettore agli argomenti utilizzati da Tommaso nel suo *De unitate intellectus*. Per mostrarne la provenienza non aristotelica, invece, si rifà all'idea contenuta nel *De anima* secondo cui, per operare, l'intelletto necessita sempre di un *phantasma*, che è qualcosa di materiale. La nostra anima intellettuale è l'atto di un corpo fisico e organico. Certo, potrebbero esserci intelligenze che non abbisognano di un organo per operare, ma l'intelletto umano non è un'intelligenza di questo tipo.

Un corpo, egli osserva, può funzionare sia come soggetto sia come

oggetto. I nostri sensi necessitano dei corpi in entrambi i modi: i loro organi sono corporei, così come lo sono i loro oggetti. L'intelletto invece non ha bisogno di un corpo come soggetto, e può compiere operazioni che nessun organo corporeo è in grado di fare, come riflettere su se stesso: la mente può pensare se stessa, mentre l'occhio non può vedersi. Per Pomponazzi ciò non significa però che l'intelletto sia in grado di operare in maniera del tutto indipendente dal corpo.

Tommaso viene nuovamente chiamato in causa per confutare un'altra opinione: la tesi platonica secondo cui, avendo ogni uomo un'anima immortale individuale, questa si rapporta al rispettivo corpo solamente come il motore si rapporta al mosso – per così dire: come un bue a un aratro. Al pari di Tommaso, Pomponazzi fa appello all'esperienza:

Io infatti, che sono qui a scrivere, sono tormentato da molte sofferenze fisiche – e questa è attività dell'anima sensitiva; ma sempre io, che soffro, cerco i rimedi medici per curare queste sofferenze – e questo può avvenire grazie all'intelletto. Se però l'essenza con cui sento fosse diversa da quella con cui penso, come potrebbe verificarsi che io, che sento, sono ugualmente io, che penso? (*DIA* 6. 17)¹⁸.

Dobbiamo dunque concludere che l'anima intellettiva e l'anima sensitiva sono nell'uomo un'unica e medesima cosa.

Su questo punto Pomponazzi è d'accordo con Tommaso; ma da qui in poi i rispettivi punti di vista si separano. Tommaso, afferma Pomponazzi, credeva che quest'anima singola fosse propriamente immortale, e che la si potesse considerare mortale solo per un certo aspetto (*secundum quid*). Pomponazzi mostrerà invece che l'anima è in tutto e per tutto mortale, mentre è immortale solo in un certo modo di dire. Egli continua tuttavia a trattare Tommaso con il massimo rispetto: «In verità, l'autorevolezza di un così grande dottore, non solo come teologo, ma anche come interprete di Aristotele, è per me fuori discussione e perciò non oserei affermare qualcosa contro di lui: quello che dirò sarà invece sempre proposto solo come dubbio e non come asserzione» (*DIA* 8. 24).

L'essere umano è per natura piú sensibile che intellettuale, piú mortale che immortale. Abbiamo un numero maggiore di facoltà vegetative e sensitive che di facoltà intellettuali, e in molti si dedicano all'esercizio di quelle capacità, piuttosto che al perfezionamento dell'intelletto. La grande maggioranza degli uomini è a ben vedere costituita da animali irrazionali, piú che razionali. Piú seria è poi l'osservazione secondo cui l'anima risulta separabile solo se possiede almeno un'operazione totalmente indipendente dal corpo. Ma sia Aristotele sia Tommaso sostengono che i *phantasmata* sono essenziali per qualsiasi operazione del pensiero: l'anima ha pertanto bisogno del corpo, come oggetto se non come soggetto. Le anime sono rese individuabili soltanto dalla materia dei corpi che esse informano, prosegue Pomponazzi, e non aiuta affermare che esse, quando siano separate dai corpi, vengono individuate da una costante attitudine a informare un corpo determinato.



15. *Il Concilio Lateranense V*, affresco.

Una rappresentazione del concilio, che condannò gli insegnamenti di Pomponazzi sull'immortalità dell'anima.

Aristotele credeva nell'immortalità? Nell'*Etica* egli sembra asserire che non c'è nessuna felicità dopo la morte, e quando afferma che si può desiderare l'impossibile, dà come esempio proprio il desiderio dell'immortalità. San Tommaso chiede perché, se Aristotele credeva non ci fosse niente dopo la morte, poi affermasse che è preferibile morire piuttosto che vivere disonestamente. Ma l'unica intelligenza immortale che Aristotele sembra ammettere pare un'intelligenza che precede la mortalità dei singoli esseri umani, e che vi sopravvive. In ogni caso Pomponazzi afferma di non cercare alcuna polemica con Aristotele: che cos'è mai una pulce in confronto a un elefante? (*DIA* 8. 29).

La conclusione aristotelica che Pomponazzi infine accetta è la seguente: l'anima umana è a un tempo intellettiva e sensitiva; in senso proprio è mortale, mentre è immortale solo *secundum quid*. L'intelletto umano è in tutte le sue operazioni l'atto di un corpo organico, e dipende sempre dal corpo in quanto suo oggetto. L'anima umana è ciò che rende individuale un uomo, ma essa non è in sé un individuo sussistente (*DIA* 9). Questo modo di vedere appare «in armonia con la ragione e con l'esperienza; non risulta presupposto niente di favoloso, niente di creduto per fede» (*DIA* 9. 32). L'intelletto che, secondo Aristotele, sopravvive alla morte, non è un intelletto umano. Dire di un'anima che essa è immortale è come chiamare «bianco» un grigio, se lo si confronta al nero.

L'immortalità dell'anima, conclude Pomponazzi, è un enigma analogo all'eternità del mondo. La filosofia non può in nessun modo stabilire se il mondo abbia mai avuto un inizio, ed è parimenti impotente nello stabilire se l'anima avrà mai una fine. Sincera o meno che sia, questa è l'ultima parola di Pomponazzi. Dobbiamo affermare, al di là di ogni dubbio, che l'anima è immortale: si tratta però d'un atto di fede, non di una conclusione filosofica.

¹ Vedi G. B. MATTHEWS, *Knowledge and Illumination*, in *CCA*, p. 176; per un'interpretazione opposta vedi invece P. SPADE, in *IHWP*, pp. 63-64.

² Vedi A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, Duckworth, London 1979.

³ Vedi *infra*, cap. IX [N.d.T.].

⁴ Cfr. *De an.* 3. 5. 430a14-21; vedi vol. I, cap. VII, *La psicologia filosofica di Aristotele* [N.d.T.].

⁵ Vedi H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992, cap. III.

⁶ Vedi *ibid.*, pp. 74-83.

⁷ Cit. in C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005, vol. II, p. 617 [N.d.T.].

⁸ Vedi vol. I, cap. VII, *La psicologia filosofica di Aristotele*, e *supra*, § *Agostino: la vita interiore*.

⁹ Avicenna arricchisce la propria architettura filosofica, già di per sé elaborata, con un'analisi dettagliata del caso in cui una persona è certa di poter rispondere a una domanda cui non ha mai risposto prima – una discussione che risulta curiosamente simile all'analisi di Wittgenstein dell'«Ora posso continuare da me» contenuta in *Ricerche filosofiche* cit., p. 81.

¹⁰ H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 292-93.

¹¹ Vedi *supra*, cap. IV.

¹² Vedi vol. I, cap. VII, § *La psicologia filosofica di Aristotele*.

¹³ Vedi *supra*, cap. III.

¹⁴ W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto II, scena II, in ID., *Tutte le opere* cit., p. 696 [N.d.T.].

¹⁵ Le analogie sono molte, come ho cercato di mostrare nel mio libro *Will, Freedom and Power*, Blackwell, Oxford 1975.

¹⁶ Per la discussione della contingenza sincronica si veda *supra*, cap. VI.

¹⁷ Vedi A. KENNY, *Will, Freedom and Power* cit., cap. VIII.

¹⁸ Cfr. E. CASSIRER e altri, *The Renaissance Philosophy of Man* cit.,

pp. 298 sgg.

Capitolo ottavo

L'etica

Agostino: come essere felici.

Come la maggioranza dei moralisti dell'antichità, Agostino basava i propri insegnamenti in campo etico sul presupposto che ognuno desidera essere felice, nonché sull'idea che il compito proprio della filosofia fosse la definizione di che cosa sia il sommo bene, così come delle modalità del suo raggiungimento. Se chiedi a due persone se vogliano arruolarsi nell'esercito, dice Agostino nelle *Confessioni*, l'una potrebbe rispondere di sí, l'altra di no. Ma se chiedi loro se vogliano essere felici, entrambe risponderanno affermativamente, senza alcuna esitazione. La sola ragione per cui i due rispondono diversamente riguardo al servire l'esercito risiede nel fatto che l'uno crede che ciò potrà contribuire alla sua felicità, l'altro invece no (*Conf.* X. 21. 31).

Nel *De Trinitate* (DT 13. 3. 6) Agostino narra la storia di un mimo, il quale aveva promesso ai suoi spettatori che alla successiva apparizione avrebbe letto ciò che vi era nella mente di ciascuno. Quando questi tornarono annunciò: «Volete comprare a basso prezzo e vendere a caro prezzo». Si trattava evidentemente di un'astuzia, ammette Agostino, e l'affermazione non è nemmeno del tutto corretta – tanto che Agostino ci fornisce un elenco di possibili controesempi. Se però l'attore avesse detto «Tutti volete essere beati, non volete essere infelici», allora avrebbe colto perfettamente nel segno.

La branca della filosofia che i greci chiamano «etica» e che i latini chiamano «filosofia morale» è un'indagine che ha per oggetto il sommo bene, afferma Agostino. Esso è quel bene che funge da misura per ogni nostra azione. Si tratta di un fine in sé, non di un mezzo in vista di un qualche altro scopo. Una volta raggiunto, possediamo il necessario per essere felici (*DCD* VIII. 8). Fin qui Agostino non sta dicendo niente di nuovo rispetto a quanto

sostenuto dai moralisti classici; e prosegue sulla loro scorta anche quando rifiuta la ricchezza, l'onore e il piacere dei sensi come possibili candidati al ruolo di sommo bene. Anche gli stoici, tra gli altri, avevano propugnato simili ideali di rinuncia, affermando che la felicità albergava nelle virtù della mente. Essi però sbagliavano, sostiene Agostino, sia nel ritenere che la virtù bastasse da sola al raggiungimento della felicità, sia nel credere che la virtù stessa fosse acquisibile dall'uomo unicamente grazie ai propri sforzi. Qui Agostino compie un passo avanti rispetto a tutti i suoi predecessori pagani, affermando che la felicità (o beatitudine) è autenticamente possibile soltanto nell'aldilà, con la visione di Dio.

In primo luogo, egli osserva, chiunque voglia essere felice deve anche voler essere immortale. Come si può pensare che una vita felice debba concludersi con la morte? Consideriamo un uomo che non desideri perdere la vita; come può questi essere felice con tale ineluttabile prospettiva davanti agli occhi? E se al contrario egli vuol separarsi dalla vita, come possiamo dire che sia stato veramente felice? Tuttavia, seppur necessaria, l'immortalità non è per Agostino sufficiente per la felicità. I filosofi pagani che si facevano vanto di aver dimostrato l'immortalità dell'anima avevano delineato al contempo la prospettiva di un miserabile ciclo di reincarnazioni. Solo la fede cristiana promette invece una felicità eterna per l'essere umano nella sua totalità, nell'anima come nel corpo (*DT* 13. 8. 11-9. 12).

Il bene supremo della Città di Dio è dunque la pace eterna e perfetta; non quella per cui transitano i mortali, fra la nascita e la morte, ma quella in cui dimorano nell'immortalità, senza subire per nulla nessuna ostilità. E dunque chi potrà negare che sia estremamente felice quella vita, o giudicare che al suo confronto sia estremamente misera questa, vissuta qui anche con le massime doti dello spirito e del corpo, e la massima abbondanza di beni esteriori? Tuttavia chi, in possesso di questa vita, la usa in rapporto e in vista dell'altra da lui amata col più grande ardore e spera con la più salda fede, si può sensatamente definire felice anche ora, per la speranza del futuro se non per la realtà del presente

La virtù, nella vita presente, non equivale quindi alla felicità: essa è un semplice mezzo necessario al raggiungimento di un fine che in ultima analisi è ultraterreno. Inoltre, per quanto ci sforziamo a fondo, siamo sempre incapaci di evitare il vizio in mancanza della grazia, ovvero senza un particolare aiuto divino che è offerto soltanto a coloro che sono stati eletti alla salvezza per mezzo di Cristo. Le virtù dei grandi eroi pagani di volta in volta celebrati nella *Città di Dio* furono solo splendidi vizi, la cui ricompensa adeguata è consistita nella gloriosa storia di Roma; esse però non davano accesso all'unica, vera beatitudine celeste.

Molti pensatori classici avevano difeso l'idea secondo cui le virtù morali erano inseparabili le une dalle altre: chiunque ne possedeva una, le possedeva tutte, e chiunque era privo di una sola virtù, era in difetto anche di tutte le altre. Come corollario, alcuni moralisti ritennero inoltre che non vi fossero gradi di virtù e di vizio, e che quindi tutti i peccati avessero la medesima gravità. Agostino rifiuta tale modo di vedere¹.

Una donna, la quale si conservi fedele al proprio marito nel matrimonio, qualora agisca così a motivo del precetto e della promessa di Dio e a questi sia anzitutto fedele [possiede la castità]; oppure non so come potrei affermare che la castità non sia per nulla una virtù o che sia piccola. Lo stesso dicasi del marito che si conserva ugualmente fedele alla moglie. Ora, di persone siffatte ce ne sono moltissime, eppure non oserei dire che ce ne sia alcuna esente da peccato. Orbene, di qualunque specie esso sia, il peccato deriva senz'altro da un vizio. Per conseguenza, pur essendo la castità coniugale negli uomini e nelle donne timorati di Dio senza dubbio una virtù – poiché non può essere né niente né un vizio – non è accompagnata però da tutte le virtù (*Ep.* 167. 3. 10).

Per Agostino siamo tutti peccatori, compresi i cristiani tra noi più devoti; malgrado ciò, però, non tutto quanto facciamo è peccato. Parimenti siamo tutti macchiati dal vizio, in un modo o nell'altro,

ma non ogni tratto del nostro carattere è di per sé un vizio.

L'insegnamento morale di Agostino contiene tuttavia un elemento che porta con sé molte delle conseguenze implicate dalla tesi pagana dell'inseparabilità delle virtù morali. Si tratta della dottrina secondo cui le virtù morali sono inseparabili dalle virtù teologali. Ciò significa che se qualcuno non possiede le virtù di fede, speranza e carità, non può autenticamente possedere virtù quali saggezza, temperanza o coraggio (DT 13. 20. 26). Un atto che non scaturisce dall'amore per Dio è necessariamente un peccato; ma non si può nutrire vero amore per Dio senza possedere una fede ortodossa (DCG 14. 45).

Agostino afferma spesso che le virtù dei pagani non sono nient'altro che splendidi vizi: un albero cattivo, asserisce, non può dare buoni frutti. Talvolta egli è però disposto a concedere che qualcuno privo di fede possa comunque compiere singoli atti buoni, cosicché non tutti gli atti compiuti dagli infedeli sono peccati. Ma anche se i pagani sono occasionalmente in grado di compiere qualche buona azione, ciò non li aiuterà a raggiungere la somma beatitudine: il meglio cui essi possono aspirare è che il loro castigo eterno sia meno insopportabile di quello degli altri.

Nell'intero arco della lunga storia della cristianità, in molti avrebbero accettato l'immagine agostiniana del destino terribile che attende la grande maggioranza dei membri del genere umano. Dopo l'esplosione della Riforma, Calvino in ambito protestante, e Giansenio sul versante cattolico, prospettersi scenari ancora più tetri. Nel XIX secolo furono Kierkegaard e Newman a sottolineare, come aveva fatto Agostino, quanto stretta fosse la porta che dava accesso al sommo bene della beatitudine finale. L'allegro ottimismo che, nel XX secolo, avrebbe contraddistinto molti cristiani, aveva alle spalle una tradizione piuttosto esile. Questa però è materia per la storia della teologia, non della filosofia.

Agostino: menzogna, omicidio e sesso.

Da un punto di vista filosofico, le risposte che Agostino fornisce alle singole questioni etiche risultano di gran lunga più interessanti della sua visione d'insieme circa la natura della moralità. Egli scrisse molte cose che meritano ancor oggi di essere studiate,

soprattutto riguardo all'interpretazione di tre dei Dieci comandamenti: non uccidere, non commettere adulterio, non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

Nella *Città di Dio* Agostino stabilì, per le future generazioni, il modo in cui i cristiani dovevano interpretare il comandamento biblico «non uccidere». In primo luogo, affermò, il divieto non si estende all'uccisione delle creature non umane.

Al leggere il detto «Non ucciderai», non intendiamolo riferito alle piante, poiché mancano affatto di sensibilità, né agli animali privi di razionalità, volatili o natanti, che camminano o strisciano; poiché non sono affatto associati a noi dalla ragione, un dono che non condividono con noi. Per questo nel giustissimo ordinamento della creazione la loro vita come la loro morte sono subordinate alle nostre necessità (*DCD* I. 20).

In secondo luogo, non è sempre sbagliato per un essere umano togliere la vita a un altro essere umano. Agostino ammette che un pubblico magistrato potrebbe avere dei buoni motivi per infliggere la pena capitale a un malfattore, ammesso che la sentenza sia emessa ed eseguita secondo le leggi dello stato. Inoltre, il comandamento di non uccidere non risulta violato da «quanti guerreggiarono per ordine di Dio» (*DCD* I. 21).

Ma come si fa a distinguere il caso in cui una guerra è mossa per ordine di Dio? Agostino non è un pensatore incline a glorificare la guerra: essa è un male, e va intrapresa soltanto per prevenire un male ancora maggiore. Tutte le creature aspirano alla pace, egli afferma, al punto che la guerra stessa è comandata solo in vista della pace: anche la vittoria non è nient'altro se non una pace con gloria. «Tutti anche con la guerra cercano la pace, nessuno con la pace cerca la guerra» (*DCD* IX. 12). Agostino, d'altra parte, non è un pacifista come lo erano stati alcuni dei suoi predecessori cristiani – i quali si rifacevano al precetto evangelico «porgi l'altra guancia». I soldati, afferma, potevano partecipare, anzi dovevano partecipare alle guerre mosse dai propri stati per ragioni di autodifesa, o per rimediare a una grave ingiustizia. Contrariamente ai suoi successori, sia medievali che moderni, che svilupparono la teoria della guerra

giusta, Agostino non definisce tali condizioni nello specifico. Egli dice però chiaramente che anche in una guerra giusta vi è almeno uno dei due schieramenti che agisce nel peccato (*DCD* XIX. 7). Solo uno stato in cui prevalga la giustizia ha il diritto di ordinare ai suoi soldati di uccidere. «Togliete la giustizia, e che cosa sono i regni, se non grandi brigantaggi?» (*DCD* IV. 4). Ciò nondimeno, Agostino offre alcuni esempi storici di guerre che reputa approvate da Dio: una di queste è la campagna in difesa dell'Italia del Nord contro gli Ostrogoti, che si concluse nel 405 con la spettacolare vittoria del generale imperiale Stilicone, a Fiesole (*DCD* V. 23).

Come bisogna giudicare, invece, l'omicidio commesso da privati cittadini per motivi di autodifesa o in difesa di un terzo? Agostino non sembra avere una posizione precisa riguardo alla legittimità di tali azioni: vi sono passi nelle sue lettere che possono essere citati a sostegno di entrambi i punti di vista. In merito a un problema molto dibattuto nella filosofia ellenistica egli è però irremovibile: il suicidio è inaccettabile. Il comandamento che impone di «non uccidere» si applica a se stessi esattamente nella stessa misura in cui si applica agli altri esseri umani (*DCD* I. 20).

Quando Agostino cominciò la stesura della *Città di Dio* l'argomento era attuale, in quanto durante il sacco di Roma del 410 molti cristiani, uomini e donne, si erano tolti la vita per evitare lo stupro o la schiavitù. Agostino sostiene che non esistono ragioni che giustificano il suicidio. Suicidarsi di fronte alla miseria è un segno di debolezza, non è indice di grandezza d'animo. Il suicidio per evitare il disonore – come quello del romano Catone, che non volle piegarsi alla tirannia di Giulio Cesare – comporta solamente un disonore ancor maggiore (*DCD* I. 23-4). Uccidersi per fuggire alla tentazione del peccato, sebbene sia la forma di suicidio meno biasimevole, è anch'essa indegna di un cristiano che abbia fede in Dio. Il suicidio per evitare la violenza carnale – un'azione che altri cristiani, come Ambrogio, consideravano un gesto eroico – subisce infine una condanna ancora più ferma da parte di Agostino, il quale asserisce che essere violentati non è peccato, e come tale non dovrebbe causare vergogna nella vittima non consenziente (*DCD* I. 19).

Agostino si dimostra meno inflessibile nel difendere quei diritti

umani che non sono il diritto alla vita. Egli si chiede, ad esempio, se un magistrato faccia bene a torturare i testimoni per ottenere delle prove. Nel rispondere, elenca in maniera chiara i mali che tale pratica porta con sé: un testimone terzo è costretto a soffrire, anche se non è un malfattore; un accusato innocente può confessarsi colpevole per evitare la tortura; e anche se colui che è sottoposto a tortura è veramente colpevole, questi può sempre mentire ed evitare così la punizione. Complessivamente, nella tortura l'unica cosa certa è il dolore, non il valore di essa come prova. Tuttavia, conclude Agostino, l'uomo saggio non può sottrarsi dall' eseguire gli ordini del magistrato, per quanto essi risultino disdicevoli. Probabilmente egli era all'oscuro del fatto che nel 384, a Roma, la tortura era stata condannata da un sinodo di vescovi.

Che cosa dire invece della schiavitù? A differenza di Aristotele, Agostino non pensa che essa sia qualcosa di naturale. Si tratta, dice, del risultato del peccato. Per illustrare tale posizione egli offre come esempio un tipo di schiavitù che anche Aristotele considerava immorale, ovvero la riduzione in schiavitù dei vinti da parte dei vincitori a seguito di una guerra ingiusta. Agostino non si spinge tuttavia fino a pronunciare una condanna totale della schiavitù come istituzione, in questo mondo macchiato dal peccato; egli è trattenuto dall'esempio dei patriarchi dell'Antico Testamento e dall'ingiunzione con cui Paolo, nel Nuovo Testamento, ordina agli schiavi di obbedire ai propri padroni². «La schiavitù come punizione sta nell'ordine di quella legge che impone la conservazione dell'ordine naturale» (*DCD XIX. 15*). Come spesso accade quando è chiamato a confrontarsi con uno spinoso problema sociale o politico, Agostino cerca rifugio spostando la questione su un punto di vista interiore: è meglio essere schiavi di un buon padrone che della propria concupiscenza, afferma, quindi gli schiavi dovrebbero fare del loro meglio nella sorte che è loro toccata e i padroni dovrebbero trattare gli schiavi con gentilezza, punendoli solo per il loro stesso bene (*DCD XIX. 15-16*).



16. *Adamo ed Eva nel Giardino dell'Eden*, affresco, IV secolo d.C.
A differenza degli altri Padri della chiesa, Agostino sosteneva che la riproduzione sessuale era prevista dal disegno divino nel giardino dell'Eden. La caduta, come mostra questa rappresentazione in una catacomba romana, aveva tuttavia reso la sessualità vergognosa e incontrollabile.

L'influenza piú profonda di Agostino sui pensatori cristiani che vennero dopo di lui si ebbe tuttavia in materia di etica sessuale. I suoi insegnamenti riguardo al sesso e al matrimonio divennero, con poche variazioni, la dottrina comunemente condivisa dai filosofi morali medievali. Se escludiamo Abelardo – la cui infelice storia sessuale fu per fortuna atipica –, Agostino fu l'unico, tra i piú grandi pensatori del Medioevo latino, ad aver avuto esperienze sessuali. In epoca moderna egli ha assunto tra i filosofi non cristiani la fama di misogino, nutrito di un profondo astio verso la sessualità. Studi recenti hanno tuttavia mostrato l'opportunità di rivedere tale reputazione³.

È vero che Agostino è un autore appartenente a quella rigida tradizione cristiana che reputa il sesso lecito solo all'interno del matrimonio, che tratta la procreazione come il fine principale del rapporto coniugale, e su questa base traccia i limiti all'attività sessuale lecita tra marito e moglie⁴; ma va detto che le posizioni di Agostino sono molto meno ostili al sesso di quelle della maggioranza dei suoi contemporanei e predecessori. Cristiani come Ambrogio e Girolamo ritenevano che il matrimonio fosse una conseguenza della caduta, e che nel giardino dell'Eden il sesso non ci fosse affatto. Agostino sosteneva invece che il matrimonio faceva parte dell'originario disegno divino, precedente alla caduta di Adamo ed Eva: se anche fossero rimasti innocenti, egli afferma, essi avrebbero procreato mediante l'unione sessuale (*DCD* XIV. 18). (È pur vero che tale unione, stando ad Agostino, sarebbe stata priva di qualsiasi elemento di passione che rende piacevole il sesso: nel suo Eden l'accoppiamento sarebbe stato un atto di tipo clinico, piuttosto simile, da questo punto di vista, all'inoculazione di un vaccino: *DCD* XIV. 26). Contro quegli asceti che consideravano la verginità l'unica opzione rispettabile per un cristiano, Agostino scrisse nel 401 il *De bono coniugali*, un trattato in difesa del matrimonio come condizione legittima e onorevole.

Il matrimonio, afferma, non è un peccato; esso è un bene autentico, e non come talvolta si asseriva il male minore in alternativa alla fornicazione. I cristiani possono sceglierlo per avere dei figli così come per godere dello speciale vincolo di compagnia che unisce marito e moglie. Esso dev'essere monogamo e stabile. Il divorzio non è permesso, e solo la morte può separare la coppia (*DBC* 3. 3, 5.

5). Poiché il fine della procreazione è ciò che rende il matrimonio onorevole, marito e moglie non devono prendere alcuna misura volta a prevenire il concepimento. Essi devono inoltre onorare le rispettive ragionevoli richieste di avere rapporti sessuali, a meno che non si tratti di richieste di qualcosa di innaturale (*DBC* 4. 4, 11. 12). Una volta assolto il compito di procreare, è tuttavia consigliabile che i coniugi si astengano dai rapporti sessuali, limitandosi a una compagnia continente (*DBC* 3. 3). Poiché non vi è più necessità di diffondere la stirpe umana – come vi era al tempo dei patriarchi ebrei, che per questo erano poligami – bisogna anzi affermare che il celibato a vita, seppur non obbligatorio, costituisce uno stato superiore al matrimonio (*DBC* 10. 10).

Il matrimonio è per Agostino un'istituzione che unisce due partner in un rapporto diseguale: il marito è a capo della famiglia, mentre la moglie deve obbedire. Dato il chiaro insegnamento di san Paolo in materia, sarebbe stato difficile per lui pensarla altrimenti⁵. Agostino credeva inoltre che la compagnia maschile – come quella delle comunità accademiche o monastiche – fosse preferibile alla compagnia tra uomo e donna, anche nella forma più intima del matrimonio. Malgrado tale punto di vista, quando formula i precetti della morale sessuale Agostino non opera in base a due pesi e due misure, in favore dell'uomo. Supponiamo ad esempio che un uomo si unisca per un certo tempo a un'amante, in attesa di un matrimonio vantaggioso – ipotizza Agostino. Questi commette adulterio, ma non contro la futura moglie, bensì contro l'attuale compagna. La donna per parte sua non è però colpevole di adulterio: infatti, «se una donna simile, per quello che la riguarda, da quell'unione non desidera altro che i figli, e tutto ciò che subisce oltre lo scopo della procreazione lo subisce contro voglia, certo deve essere anteposta a molte maritate che abusano dei loro diritti» (*DBC* 5. 5).

Agostino dà inoltre prova di una certa sensibilità per i diritti di proprietà delle donne: non può immaginarsi legge più ingiusta, ci dice, della *lex Voconia* romana, la quale proibiva a una donna il diritto all'eredità, anche quando essa era figlia unica (*DCD* III. 21).

Poiché la procreazione è il fine che Dio ha prescritto al sesso, va da sé che l'unico tipo di rapporto permesso è quello eterosessuale.

«Dunque si devono detestare e punire dappertutto e sempre i vizi contrari alla natura, per esempio i vizi dei sodomiti, che se pure tutti i popoli della terra li praticassero, la legge divina li coinvolgerebbe in una medesima condanna per il loro misfatto, poiché non ha creato gli uomini per un tale uso di se stessi» (*Conf.* III. 8. 15). All'epoca di tali affermazioni un decreto dell'imperatore Teodosio aveva da poco sancito la condanna al rogo pubblico per i colpevoli di prostituzione maschile.

Il comandamento «Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo» venne spesso inteso dai commentatori cristiani come una proibizione di natura più generale. La questione se mentire fosse proibito in ogni circostanza restava tuttavia oggetto di disputa. Al pari di quanto aveva fatto opponendosi ai cristiani che legittimavano il suicidio commesso per evitare lo stupro, Agostino fu molto rigido contro coloro che giustificavano la menzogna pronunciata per un buon fine (quale ad esempio il nascondere i misteri della fede di fronte alla curiosità indiscreta dei pagani). Scrisse due trattati sulla menzogna, definendo il mendace come colui che «nell'animo ha una cosa mentre a parole o con qualsiasi mezzo espressivo ne dice un'altra» (*DM* 3. 3). In essi Agostino sostenne che il dire il falso con l'intenzione di ingannare non era mai ammissibile. Affermando ciò, deve poi naturalmente affrontare quei casi in cui a prima vista sembra che una persona buona faccia bene a mentire. Supponiamo che una persona innocente, ingiustamente condannata, si sia nascosta in casa tua. È lecito mentire per proteggerla? Agostino è d'accordo sul cercare di far perdere le tracce ai persecutori; non si può però mentire deliberatamente, poiché se «col mentire si perde la vita eterna, è evidente che mai è lecito mentire per giovare in qualsiasi modo alla vita temporale di chicchessia» (*DM* 6. 9).

Sebbene tutte le menzogne siano sbagliate, non tutte lo sono però allo stesso modo. La menzogna che aiuta qualcuno senza nuocere ad alcuno è la più veniale, mentre la menzogna che conduce qualcuno all'errore religioso è la più malvagia. Una storia falsa, raccontata per intrattenere e senza l'intenzione di ingannare, non è una vera menzogna – anche se per Agostino essa potrebbe essere indice di un certo riprovevole grado di frivolezza (*DM* 2. 2; 25).

L'etica dell'intenzione di Abelardo.

Le considerazioni morali di Agostino pongono molta enfasi sull'importanza della motivazione, o del desiderio di fondo, che spinge a compiere una certa azione. Tra i moralisti cristiani, tuttavia, colui che conferì il ruolo di maggior importanza all'intenzione in ambito morale fu senza dubbio Abelardo. Nella sua *Etica*, intitolata *Conosci te stesso*, egli si oppose al comune insegnamento secondo cui uccidere e commettere adulterio erano azioni sbagliate. Non è l'azione a essere sbagliata, affermò Abelardo, ma lo stato mentale con il quale essa viene compiuta. «Dio nel dare il premio guarda e pesa l'animo piuttosto che l'azione, e l'azione non aggiunge nulla al merito» (AE 17).

Abelardo distingue tra «volontà» (*voluntas*) e «intenzione» (*intentio*, *consensus*). La volontà, intesa in senso stretto, è il desiderio di qualcosa di per sé. Il peccato non risiede in essa, bensì nel consenso. Ci può infatti essere peccato senza volontà (come quando un fuggiasco uccide qualcuno per autodifesa), così come può darsi una cattiva volontà senza peccato (come nel desiderio lussurioso, da cui non ci si può trattenere). Se consideriamo invece il termine «volontà» in un senso più ampio, possiamo dire che tutti i peccati sono volontari, in quanto – essendo il risultato di una qualche volizione, come ad esempio il desiderio di scappare del fuggitivo – essi non sono mai inevitabili (AE 22). L'intenzione o consenso sembra essere per Abelardo uno stato mentale legato più alla conoscenza che al desiderio. Poiché è possibile compiere innocentemente azioni proibite – come sposare la propria sorella senza sapere che si tratta della propria sorella –, il male non deve consistere nell'atto, bensì nell'intenzione o consenso.

Muovendo da questa premessa Abelardo sostiene che una cattiva intenzione può inficiare la bontà di un atto. Un criminale ad esempio può meritarsi di essere impiccato, ma se il giudice non lo condanna per lo zelo nei confronti della giustizia, bensì sulla base di un vecchio risentimento, questi pecca. Abelardo difende anche l'idea, più controversa, secondo cui una buona intenzione può giustificare un'azione proibita. Il Vangelo ci dice che coloro che furono guariti da Gesù disobbedirono al suo ordine di tenere segreta la guarigione. Abelardo però afferma che essi fecero bene, poiché il

motivo che li spinse a rendere pubblici i miracoli operati da Gesù era buono. Dio stesso, quando ordinò ad Abramo di uccidere Isacco, ordinò un'azione cattiva, e ordinare un'azione cattiva è male. L'intenzione di Dio però era buona: mettere alla prova la fede di Abramo. «L'intenzione di Dio fu pertanto retta in ordine a un'azione che però non sarebbe stata tale» (AE 36).

Una buona intenzione non portata a compimento può essere altrettanto encomiabile di una buona azione, prosegue Abelardo. Supponiamo infatti che due uomini decidano entrambi di costruire un ospizio per i poveri. Uno realizza i propri propositi, mentre l'altro viene derubato dei suoi soldi prima di poter realizzare le sue intenzioni. I due sono ugualmente meritevoli, afferma Abelardo: altrimenti saremmo costretti a dire che un uomo è più virtuoso di un altro semplicemente perché più ricco o più fortunato (AE 53).

In base allo stesso principio, le cattive intenzioni sono biasimevoli al pari delle cattive azioni. Perché dunque punire le azioni invece delle intenzioni? Abelardo fu uno dei primi fautori della dottrina della responsabilità oggettiva, cioè quella dottrina secondo cui perché ci sia reato non è necessaria la *mens rea*. Le pene inflitte dagli uomini possono risultare giustificate, dice Abelardo, anche laddove non c'è dolo. Supponiamo che una donna, nel sonno, si volti nel letto soffocando il figlio che le giace accanto. In ciò non v'è peccato, poiché ella non sapeva ciò che stava facendo; malgrado ciò la donna può essere giustamente punita, al fine di rendere gli altri più attenti. La ragione per cui puniamo le azioni anziché le intenzioni sta nel fatto che l'uomo, nella sua fragilità, reputa un male manifesto peggiore di uno nascosto. Nel giudizio finale, tuttavia, Dio non giudicherà in questo modo.

Dobbiamo concludere da tutto ciò che anche i persecutori dei cristiani, i quali agivano nella convinzione di servire Dio, risultano degni di lode? Non necessariamente, risponde Abelardo; ma essi non sono più colpevoli di colui che uccide per errore un altro uomo nella foresta, durante la caccia, scambiandolo per un animale. A ogni modo, per avere una buona intenzione non basta credere di star facendo la cosa giusta. «L'intenzione dei persecutori è erronea, e il loro occhio non è limpido».

Abelardo non distingue in modo chiaro tra l'opinione errata dei

persecutori circa il valore morale di un'azione come l'uccidere i cristiani, da una parte, e il loro intento virtuoso, ossia servire Dio, dall'altra. Non è chiaro di conseguenza se la sua dottrina della giustificazione dell'intenzione implichi l'idea che una coscienza in errore sia scusabile dal peccato, oppure che un buon fine giustifichi mezzi della cui malvagità si è consapevoli. Egli cioè non fa mai una chiara distinzione tra il fattore volitivo e quello cognitivo dell'intenzione.



17. Abelardo insegna la propria dottrina dell'intenzione, miniatura, XII secolo.

Nelle proprie spiegazioni, Abelardo si avvaleva di esempi pratici. In questa immagine, tratta da un testo giuridico, una donna che

intendeva sposare un nobile (sulla destra) scopre di aver sposato per errore un servo (sulla sinistra).

La dottrina di Abelardo si avvicina a uno slogan degli hippy noto negli anni Sessanta, che recitava: «non importa ciò che fai, basta che tu sia sincero». Non sorprende che ciò potesse sconvolgere i suoi contemporanei; anche se va ricordato che egli credeva che il nostro comprendere le leggi naturali ponesse un limite all'errore morale compiuto in sincerità. Il Concilio di Sens condannò l'idea secondo cui coloro che uccisero Cristo in buona fede erano privi di peccato; tra le proposizioni condannate ve ne era una che recitava: «A causa delle opere l'uomo non diventa né migliore né peggiore» (DB 380).

Il sistema etico di san Tommaso.

Tommaso, al pari di Abelardo, attribuì grande importanza al ruolo dell'intenzione in ambito morale. Egli collocò tuttavia la nozione di intenzione all'interno della propria concezione della natura dell'agire umano – molto più ricca di quella di Abelardo – nella quale riprese e ampliò le idee esposte da Aristotele nell'*Etica nicomachea*. Nel descrivere l'agire umano, Aristotele utilizza due concetti chiave, quello di «volontarietà» e quello di «scelta deliberata». Per lo Stagirita qualcosa è volontario se è stato originato da un agente libero da costrizione e da errore; è una scelta deliberata (*prohairesis*) se si iscrive all'interno d'una pianificazione generale della vita. Per definire la maggior parte delle scelte morali che compiamo quotidianamente, la nozione di volontario era però troppo ampia, e quella di scelta deliberata troppo ristretta. Al fine di colmare il divario tra di esse, Tommaso introdusse il concetto di intenzione, conservando e a un tempo affinando le due nozioni aristoteliche.

Egli spiega il proprio concetto di intenzione nella maniera seguente. Vi sono tre tipi di azione: quelle che sono fini in se stesse, quelle che sono mezzi in vista di fini, e quelle che compiamo, magari riluttanti, in quanto accompagnano inevitabilmente le azioni dei primi due tipi. L'intenzione si mostra nelle azioni del secondo tipo: quando «intendiamo» raggiungere un fine mediante determinati mezzi. Le azioni del terzo tipo non sono intenzionali, ma semplicemente volontarie. La volontarietà è dunque in Tommaso la

categoria piú ampia: tutto ciò che è intenzionale è volontario, ma non viceversa. L'intenzione, che è piú ristretta della volontarietà, è a sua volta un concetto piú ampio di quello aristotelico di scelta deliberata (*ST* 1a 2ae 12).

Gli atti dell'uomo possono essere suddivisi secondo Tommaso in tre categorie ulteriori, questa volta sulla base della loro valutazione morale. Alcuni atti sono buoni (come il fare l'elemosina), altri cattivi (come lo stupro), altri ancora indifferenti (come il fare una passeggiata in campagna). Ogni singola azione viene compiuta in determinate circostanze concrete e in vista di un determinato fine. Perché sia moralmente buona, essa deve soddisfare le seguenti condizioni: non deve appartenere alla classe delle azioni malvagie, deve occorrere in circostanze appropriate e dev'essere effettuata con un'intenzione virtuosa. Se uno di questi elementi non è presente, l'atto risulta cattivo. Di conseguenza, una cattiva intenzione può vanificare un atto buono (come accade nel fare l'elemosina per vanagloria), mentre una buona intenzione non è sufficiente a redimere un atto malvagio (come rubare per dare ai poveri). Non possiamo fare il male affinché ne venga il bene (*ST* 1a 2ae 19-20).

Tommaso concorda con Abelardo nel far derivare la bontà di un'azione dalla buona volontà con cui essa viene compiuta. Tuttavia, la volontà può essere buona solo quando vuole un'azione approvabile dalla ragione. Può accadere di nutrire una credenza falsa riguardo alla bontà o malvagità di un'azione; Tommaso chiama tale credenza coscienza (*ratio*) erronea. Dobbiamo obbedire alla nostra coscienza anche se erronea, egli afferma; eppure, benché ci obblighi sempre ad agire in un certo modo, essa non sempre ci discolpa. Mentre un errore riguardante un fatto (ad esempio il sapere se la donna che ho davanti è sposata o meno) può scusare la colpa – a patto che tale errore non sia il risultato di una negligenza –, un errore riguardante la legge divina (ad esempio il credere che l'adulterio non sia peccaminoso) non costituisce una discolpa. Contro Abelardo, inoltre, Tommaso insiste nell'affermare che la volontà buona non è completamente tale se, quando se ne presenta l'occasione, essa non si traduce in azione. Solo un insuccesso involontario può scusare la non esecuzione di un atto. Così Tommaso evita il paradosso che aveva portato al discredito della teoria dell'intenzione elaborata da Abelardo (*ST* 1a 2ae 19. 5-6).

Tommaso utilizza il proprio concetto di intenzione nel discutere il modo in cui la moralità di un'azione risente delle conseguenze dell'azione stessa. La previsione degli effetti non coincide con l'intenzione, egli afferma: si può cioè prevedere una conseguenza senza con ciò averne intenzione: «Quando uno per esempio, attraversando un campo, per andare più presto a fornicare, fa scientemente un danno ai seminati, però senza l'intenzione di nuocere» (ST 1a 2ae 73. 8). In casi come questo, quando si ha una cattiva azione con cattive conseguenze, la distinzione non è moralmente rilevante, poiché in ogni caso il misfatto è aggravato dalle conseguenze. Il distinguo diventa invece importante quando ci troviamo di fronte alle cattive conseguenze di atti altrimenti buoni. Nel discutere la liceità dell'uccidere per autodifesa, Tommaso spiega che l'atto di una persona che si difende può avere due effetti: da una parte il preservare la propria vita, dall'altra la morte dell'aggressore. L'uso di una certa dose di violenza è permesso, perfino se ne risulta la morte come conseguenza non intesa; l'intenzione di uccidere invece non è mai legittima per un privato cittadino (ST 1a 2ae 20. 5).

Tommaso viene spesso reputato, tanto tra i suoi ammiratori quanto tra i suoi detrattori, come un fautore della dottrina della legge naturale. Tale opinione è vera soltanto in parte. Sebbene egli sia un pensatore appartenente alla tradizione giudaico-cristiana – che attribuisce grande importanza ai comandamenti divini come criteri per stabilire quali atti siano da giudicare legittimi e quali peccaminosi –, la teoria etica di Tommaso non assegna il posto d'onore al concetto biblico di legge, bensì alla nozione aristotelica di virtù. La *Prima secundae* contiene venti questioni sulla virtù a fronte delle diciotto dedicate alla legge, mentre la *Secunda secundae* è quasi interamente strutturata intorno alle virtù, sia pagane sia cristiane. Se tuttavia, da una parte, Tommaso mostrò poco interesse per la legge come chiave della moralità, dall'altra diede comunque ampio spazio nelle sue riflessioni morali alla nozione di natura.

L'idea di una Natura intesa come un'unica forza universale – più o meno personificata a seconda dell'epoca e dei luoghi – è stata largamente diffusa per secoli. Essa non apparteneva tuttavia a Tommaso. In quanto aristotelico, egli muoveva dal principio secondo cui gli uomini, gli animali e gli altri esseri viventi

riproducevano la propria specie: la natura di ogni cosa vivente è ciò che la fa appartenere a una determinata specie naturale. I processi generativi trovano compimento nella riproduzione di una natura, ossia nel pervenire all'essere di un altro esemplare della stessa specie. La natura di una cosa è identica alla sua essenza, intendendo quest'ultima come fonte di attività e di riproduzione.

La riproduzione di una natura, ovvero il risultato del processo generativo, è anche lo scopo e il fine del processo stesso. San Tommaso riteneva inoltre che anche la natura, al pari del processo che la riproduceva, avesse un proprio scopo. Egli scriveva: «La natura di una cosa, che è il fine della generazione, a sua volta è ordinata a un altro fine, il quale o è un'operazione, o un suo prodotto» (*ST* 1a 2ae 49. 3). Così accade che lo scopo dell'essere una lucciola sia brillare, e quello dell'essere un'ape sia fare il miele. Nel portare avanti questo ragionamento diviene ovviamente di vitale importanza avere una corretta comprensione di quale sia lo scopo dell'essere uomo.

Tutte le creature, afferma Tommaso, esistono per Dio; e tanto quelle intelligenti quanto quelle non intelligenti rispecchiano la bontà divina – in quanto si sviluppano in conformità con le proprie nature. Le creature intelligenti tuttavia rispecchiano Dio in una maniera particolare, poiché nella sua comprensione e contemplazione esse trovano la propria realizzazione. La beatitudine dell'uomo non risiede per Tommaso nei piaceri sensibili, nell'onore, nelle ricchezze, nel potere sulle cose del mondo, e nemmeno nell'esercizio delle proprie capacità o delle virtù morali: essa si trova nella conoscenza di Dio. Non si tratta però di una conoscenza analoga a quella di cui disponiamo in questa vita grazie alle nostre supposizioni, alla tradizione o al ragionamento umano, bensì della visione dell'essenza divina – della cui possibilità in un'altra vita, mediante l'illuminazione divina sovrannaturale, Tommaso ritiene di poter dare prova.

Nel sostenere tali posizioni Tommaso si rifà in larga misura all'*Etica nicomachea* di Aristotele. Nel X libro dell'opera lo Stagiritica afferma che la felicità umana è da ricercarsi nella contemplazione filosofica, ma le ragioni che offre al riguardo sono incoerenti. Dice infatti che l'intelletto è ciò che di più umano vi è in noi, ma allo stesso tempo

che esso è sovraumano e divino. Nella *Summa* (ST 1a 2ae 5. 5) Tommaso scioglie questa ambiguità. Una piena comprensione della natura dell'uomo, sostiene, ci rivela che i più profondi bisogni di quest'ultimo non possono essere soddisfatti da nessuna delle attività umane tra quelle che risultano naturali per un animale razionale – neppure dalle più alte operazioni della filosofia. Gli esseri umani possono conseguire la felicità perfetta solamente partecipando delle attività del divino, che trascendono i limiti umani, e per fare ciò necessitano dell'aiuto della grazia divina. Gli uomini non sono dotati di una capacità naturale che li conduca alla somma beatitudine, ma hanno il libero arbitrio, mediante il quale possono rivolgersi a Dio; lui solo può renderli beati.

La natura e la funzione di ogni virtù debbono essere considerate alla luce di tale scopo generale dell'esistenza umana. Poiché esso è sovranaturale, noi necessitiamo – oltre alle virtù morali come la forza e la temperanza, e in aggiunta a quelle intellettuali come la sapienza e l'intelligenza – anche delle virtù teologali di fede, speranza e carità. Solo coloro che condividono con Tommaso la fede in una visione beatifica di cui godere al termine di una vita virtuosa rientrano a pieno titolo nel sistema morale che egli presenta. Malgrado ciò, la radice aristotelica del suo pensiero morale fa sì che molte delle riflessioni di Tommaso in merito alle singole questioni etiche risultino assai istruttive anche per i filosofi laici.

Tommaso si sforza di riconciliare l'etica aristotelica con quella biblica procedendo nella maniera seguente. Mentre per Aristotele è la ragione che fissa gli scopi dell'agire e i criteri per la sua valutazione, stabilendo quando un'azione è virtuosa o malvagia, nella Bibbia i criteri sono fissati da un codice di leggi. Non c'è conflitto tra queste due posizioni, afferma l'Aquinate, poiché le leggi sono un prodotto della ragione. La riflessione sull'essenza dell'agire umano, per com'è descritta da Aristotele, conduce all'elaborazione di un insieme di principî pratici ultimi, che indirizzano l'attività della virtù, nella quale consiste il fiorire dell'essere umano. Tra questi principî ultimi vi è il precetto biblico di amare il prossimo come se stessi: una massima che Tommaso considerava il più alto precetto condiviso dalla natura umana, autoevidente alla ragione dell'uomo⁶.

I legislatori umani, ossia le comunità politiche e i loro delegati, utilizzano la ragione per emanare leggi per il bene generale dei singoli stati. Ma il mondo nel suo complesso è governato dalla ragione di Dio. L'eterno disegno su cui si fonda l'azione della provvidenza – che esiste in Dio inteso come sovrano dell'universo – è per Tommaso una legge in senso vero e proprio. Si tratta di una legge naturale, innata nelle creature razionali e presente in esse sotto forma di inclinazione a perseguire il comportamento e i fini loro appropriati. È tale inclinazione a ricevere un'articolazione nei principî ultimi della ragion pratica. La legge naturale non è dunque altro che la partecipazione delle creature razionali all'eterna legge divina. Questo ci obbliga ad amare Dio e il prossimo come noi stessi, conclude Tommaso. Applicando tale principio perveniamo inoltre alla formulazione di specifiche leggi morali per indirizzare il nostro agire in ambiti come l'omicidio, le relazioni sessuali e la proprietà privata.

Tommaso come moralista.

Tommaso provvede alla formulazione di norme per ciascuno degli ambiti sopra menzionati, molte delle quali sono oggetto di controversie ancora al giorno d'oggi. Per illustrare il suo approccio alle singole questioni morali potremmo considerarne alcuni esempi.

Riguardo alla guerra, è Tommaso stesso a porre la questione: «Fare la guerra è peccato?» (ST 2a 2ae 40. 1). Sulla scorta di Agostino⁷, egli risponde negativamente, ma fissa una serie di condizioni atte a stabilire quando il muovere guerra è legittimo (ST 2a 2ae 40. 1). La prima di esse è l'autorità: solo un principe può legittimamente proclamare guerra; un privato cittadino deve rivolgere i suoi reclami al tribunale. In secondo luogo, vi dev'essere una causa giusta: il nemico deve essere colpevole nei confronti di chi muove la guerra – colpevole non necessariamente di aggressione militare, ma di una qualche violazione dei diritti della propria comunità, o di un alleato. Terzo, è necessario che l'intenzione di coloro che muovono guerra sia retta: si deve mirare a promuovere il bene o a evitare il male. Ciò sembra implicare che la riparazione di un'offesa per mezzo della forza non deve fare più male di quello che deriverebbe dal lasciare l'offesa senza riparazione. Sviluppata dai pensatori più tardi, tra cui in particolare Grozio, la teoria della guerra giusta

esercita ancor oggi il proprio influsso nel dibattito internazionale, di ambito sia teoretico sia pratico.

Tommaso ammetteva la legittimità della pena capitale, se imposta da un'autorità legittima. Si tratta di un insegnamento che perfino alcuni dei suoi più fedeli accoliti trovano difficile da accettare: secondo loro, siamo qui di fronte a un'esplicita violazione del principio secondo cui non si può fare il male perché ne venga il bene. Tuttavia chiunque – fatto salvo chi si professi pacifista – deve ammettere che il togliere deliberatamente la vita umana può talvolta essere legittimo. Se una comunità nazionale, durante una guerra giusta, può togliere la vita ai cittadini di altri stati, risulta difficile capire perché le sia assolutamente proibito togliere la vita a uno dei propri concittadini.

Se ci volgiamo ora all'etica sessuale di Tommaso, troviamo che il suo pensiero è molto condizionato dalla biologia aristotelica. Per gran parte della sua vita l'Aquinate credette che nel processo della generazione biologica la femmina fornisse semplicemente l'elemento nutritivo a un principio attivo, fornito dal maschio. Poiché il simile genera il simile, la femmina – secondo questo punto di vista – è un maschio anomalo o imperfetto. Tommaso unì questa teoria della trasmissione della natura umana al racconto biblico della creazione della prima coppia originaria, fornendo così una base teorica alla subordinazione delle donne nella società cristiana medievale. Il passo seguente mostra ciò che egli avrebbe pensato a proposito dell'ordinazione delle donne⁸:

San Paolo dice che non si addice alle donne l'insegnare pubblicamente in assemblea: in parte perché il sesso femminile è stato creato sottomesso a quello maschile, secondo quanto dice la *Genesi*, e l'istruzione e la persuasione pubbliche sono un compito che spetta ai capi e non ai sottoposti; in parte per timore che ciò risvegli i desideri sessuali; e in parte anche perché le donne, generalmente, non hanno quella piena saggezza che è necessaria per impartire l'istruzione in pubblico. La grazia della profezia illumina la mente e non conosce differenza tra maschio e femmina, come dice san

Paolo; ma l'insegnare riguarda l'istruzione pubblica degli altri, e qui il sesso ha una sua importanza. Le donne esercitano la propria saggezza e la propria conoscenza nell'istruzione privata dei loro bambini, non nell'insegnamento pubblico.

Tommaso viene spesso evocato nei dibattiti contemporanei riguardanti l'etica della contraccezione e dell'aborto. Di fatto però, egli aveva assai poco da dire su entrambi questi argomenti. La contraccezione è discussa, insieme alla masturbazione, in una questione della *Summa contra Gentiles* concernente «l'emissione disordinata del seme». Tommaso vi sostiene che si tratta di un crimine contro l'umanità, secondo solo all'omicidio. Tale affermazione si fonda nuovamente sulla convinzione che soltanto l'uomo fornisca l'elemento attivo nel processo del concepimento, cosicché lo sperma avrebbe una storia individuale che lo lega senza soluzione di continuità all'embrione, al feto e al neonato. Di fatto è però vero il contrario: i gameti maschili e femminili contribuiscono in egual misura alla costituzione genetica del futuro essere umano. Un embrione, a differenza dello sperma o del seme del padre, è lo stesso organismo individuale del neonato al momento della nascita. Per Tommaso invece l'emissione del seme in circostanze inadatte al concepimento equivaleva (naturalmente su scala ridotta) all'esposizione dell'infante, o al lasciar morir di fame un neonato: questo è il motivo per cui egli riteneva la masturbazione nientemeno che una versione d'accatto dell'omicidio⁹.

Riguardo al tema specifico dell'aborto, è notevole che Tommaso abbia direttamente poco da dire, menzionandolo al massimo tre volte in tutto l'ampio corpus delle sue opere. L'importanza dei suoi insegnamenti per il dibattito contemporaneo deriva però dalle sue posizioni circa l'inizio della vita umana. Su questa materia egli non è affatto un alleato di quanti oggi affermano che la vita inizia nel momento del concepimento. Il feto, nel suo sviluppo, non può dirsi un essere umano fino a quando non possiede un'anima umana, egli afferma, e ciò non avviene al momento del concepimento, ma solo quando la gravidanza è già in stato notevolmente avanzato. Per Tommaso la prima sostanza a essere indipendente dalla madre è l'embrione, che vive una vita simile alle piante, dotato di un'anima vegetativa. Tale sostanza in seguito scompare, sostituita da una

sostanza in possesso di un'anima animale, capace di nutrizione e di sensazione. Solo in una fase più avanzata l'anima razionale viene infusa da Dio, trasformando tale sostanza animata in un essere umano. Tommaso riteneva quindi chiaramente che un aborto tardivo (anche se causato non intenzionalmente) fosse un omicidio: una persona che percuote una donna incinta, afferma, non potrà evitare la responsabilità dell'omicidio se quella perde il bambino (ST 2a 2ae 64. 8). In una fase precedente, invece, l'aborto, seppur sbagliato, lo è solamente per le medesime ragioni che vietano la masturbazione e la contraccezione: esso è la distruzione di un individuo che è potenzialmente un essere umano.

Non sembra che la teoria delle tre entità succedentesi nei diversi stadi della gravidanza meriti troppa considerazione. Anch'essa è strettamente connessa all'idea che solo il maschio sia la causa attiva del processo generativo, così come alla teoria secondo cui l'anima intellettuale è immateriale e dev'essere infusa per via divina.

Quest'ultima dottrina dissimula l'esistenza di una linea di sviluppo ininterrotta che lega il concepimento all'eventuale vita di un essere umano adulto. Nonostante questo, vi sono ragioni del tutto diverse da quelle di Tommaso per negare che la vita di ciascun individuo umano abbia origine al momento del concepimento. Il percorso di sviluppo dal concepimento alla vita del feto non è la storia ininterrotta di *un individuo*. Nei primi giorni un singolo zigote può svilupparsi divenendo sia qualcosa che non è affatto un essere umano, sia qualcosa che è un singolo essere umano, o magari due o più individui. Il feto, il bambino e l'adulto hanno uno sviluppo individuale continuo che il gamete e lo zigote non posseggono.

Se ciò è corretto, la distruzione di un embrione a un primo stadio di sviluppo non è necessariamente una forma di omicidio. Non è semplice decidere esattamente in che momento l'embrione diventi un essere umano, e questo non è il luogo per dirimere tali difficoltà; sembra però evidente che molti aborti avvengano in un momento in cui tale stadio è già stato raggiunto, e quindi – al contrario della contraccezione – implicano l'omicidio. La vetusta e ormai anacronistica biologia di Tommaso è, per così dire, un antenato della comune opinione odierna che pone la contraccezione e l'aborto sullo stesso piano. Si tratta di un errore, sia nel caso ciò porti a condannare la contraccezione come un peccato la cui gravità

è pari all'aborto, sia in quello in cui ciò conduca a una difesa dell'aborto in quanto tale, inteso al pari della contraccezione come un diritto fondamentale della donna.

Benché fosse membro di un ordine che condivideva la proprietà dei beni, Tommaso non credeva nel comunismo al di fuori delle comunità religiose. Lungi dal reputare la proprietà un furto, era piuttosto il furto della proprietà altrui a costituire ai suoi occhi un peccato grave. Inoltre, non c'è niente di male nel fare affari allo scopo di ottenere profitto, ammesso che si intenda far buon uso del profitto ottenuto (ST 2a 2ae 77. 4). Tommaso non dev'essere comunque dipinto come un entusiasta fautore del capitalismo: il diritto di acquisire e possedere proprietà privata è fortemente limitato, e il guadagno di denaro è soggetto a regole ristrette.

Prima di tutto è peccaminoso accumulare più averi di quelli necessari ai propri bisogni, da stimare in funzione delle proprie condizioni di vita e del numero di persone a carico. In secondo luogo, se si hanno soldi da risparmiare si ha il dovere – per ragioni di giustizia naturale, non di benevolenza – di fare l'elemosina a quanti versano nel bisogno. In terzo luogo, se qualcuno manca di soccorrere i poveri, essi hanno il diritto, se spinti dalla necessità urgente, di appropriarsi legittimamente della sua proprietà senza chiederne il permesso. «In caso di necessità tutto è comune. Dunque non è peccato se uno prende la roba altrui, resa comune per lui dalla necessità» (ST 2a 2ae 66. 7). Tommaso aggiunge infine una clausola degna di Robin Hood: in simili casi, afferma, si può sottrarre la proprietà altrui per soccorrere un terzo indigente (*ibid.*).

Tommaso fu un fermo oppositore dell'usura, intendendo con questo termine qualsiasi forma di interesse, anche se piccolo, sul prestito di denaro. Egli fondava la propria opposizione tanto sull'Antico Testamento quanto sui principî aristotelici. In alcune cose, argomenta, l'uso coincide col consumo: l'uso del vino, ad esempio, è il berlo, e una volta bevuto il vino non esiste più. Altre cose sono invece utilizzabili senza che si consumino: si può, ad esempio, vivere in una casa senza distruggerla. Se tu cercassi di vendere separatamente il vino e il suo uso, afferma, venderesti due volte la stessa cosa; mentre puoi affittare la casa senza venderla. Poiché però i soldi si utilizzano spendendoli, essi sono come il vino, non

come una casa; se qualcuno ti restituisce una somma di denaro che gli hai prestato, non puoi dunque fargli pagare l'uso che ne ha fatto nel frattempo (ST 2a 2ae 78).

I profitti dell'usura, diceva Tommaso, debbono ritornare a coloro che hanno dovuto pagare interessi ingiusti. Così quando la duchessa di Brabante gli chiese se fosse legittimo confiscare agli ebrei che vivevano nel suo regno il denaro che essi avevano accumulato con l'usura, Tommaso rispose: certamente. Nello stile della Porzia shakespeariana aggiunse però che, se ella avesse operato in tal modo, il possedere tali somme mal acquisite sarebbe stato per lei un male non minore di quanto lo fosse per gli ebrei cui ella le avrebbe sottratte. Avrebbe dovuto dunque rintracciare le sfortunate vittime dei prestasoldi e restituire loro gli interessi che avevano pagato (DRI 1. 278).

Scoto: la legge divina.

Omicidio, aborto e usura erano per Tommaso violazioni della legge naturale di Dio. Come abbiamo visto egli non aveva però costruito il proprio sistema etico intorno alla nozione di legge, bensì intorno al concetto di virtù, intesa come via verso la realizzazione di se stessi nella beatitudine. Fu Duns Scoto a conferire alla teoria della legge divina quel ruolo fondamentale che essa occuperà nel pensiero dei moralisti cristiani dei secoli a venire. Scoto concorda con Aristotele e Tommaso nell'affermare che gli esseri umani hanno un'inclinazione naturale al perseguimento della felicità (che egli chiama *affectio commodi*); ma oltre a essa, egli postula un'inclinazione naturale a perseguire la giustizia (*affectio iustitiae*). L'appetito naturale per la giustizia è un'inclinazione a obbedire alla legge morale, a prescindere dalle conseguenze che ciò può avere sul proprio benessere. La libertà umana consiste per Scoto nel potere di soppesare, sulla bilancia delle scelte, le opposte rivendicazioni della moralità e della felicità¹⁰.

Negando che gli esseri umani ricerchino la felicità in ogni loro scelta, Scoto volta le spalle non solo a Tommaso, ma a tutta la lunga tradizione dell'etica eudemonistica, le cui radici affondano in Platone e Aristotele. Scoto ha certamente ragione nell'affermare che la propria felicità non è l'unico obiettivo possibile nella vita: si può votare la propria esistenza al servizio della felicità di qualcun altro,

ad esempio, o al perseguimento di una causa di cui forse non vedremo mai la realizzazione nel corso della nostra esistenza. Una figlia può rinunciare alla prospettiva di un matrimonio, di una compagnia congeniale e di una carriera soddisfacente per assistere un genitore infermo. Replicare che anche chi agisce così è in realtà alla ricerca della propria felicità, in quanto fa ciò che vuol fare, è tutto sommato poco convincente.

Poiché nella tradizione eudemonistica la libertà è concepita come la capacità di scegliere tra differenti mezzi utili al raggiungimento della felicità, l'azione sbagliata viene rappresentata come un errore nel comprendere quale sia il mezzo appropriato. Per Scoto la libertà va oltre la semplice scelta dei mezzi appropriati a un fine prestabilito; essa consiste nella scelta tra fini ultimi indipendenti ed eventualmente in competizione tra loro. La colpa di un'azione sbagliata non dipende tanto da una comprensione inadeguata, quanto dal capriccio di una volontà autonoma.

La correttezza o scorrettezza della scelta operata dalla volontà è determinata dal suo accordarsi o meno con la legge divina. Sebbene tutti i pensatori medievali guardassero a un'azione sbagliata come a una violazione della legge divina, Scoto concepì il rapporto di dipendenza tra il valore morale di un'azione e il contenuto dei comandamenti divini in maniera più stretta di qualunque suo predecessore. Secondo i teologi della tradizione eudemonistica, alcune azioni erano sbagliate poiché contrarie alle condizioni necessarie alla felicità umana, autenticamente comprese; ed era proprio perché rappresentavano degli ostacoli alla felicità che Dio le aveva proibite. Per Scoto, invece, un'azione poteva essere sbagliata semplicemente perché Dio l'aveva proibita, senza che la proibizione avesse niente a che fare con la realizzazione della natura umana.

Scoto non ampliò soltanto le prerogative della volontà umana soggetta alla legge divina, ma estese allo stesso modo anche il grado di libertà posseduta da Dio nell'impartire ordini a tale volontà dell'uomo. Egli si occupa del tema quando tratta la relazione tra la legge naturale e i comandamenti formulati esplicitamente nel Decalogo (*Ord.* 3. d 37). San Tommaso aveva sostenuto che tutti i Dieci comandamenti appartenevano alla legge naturale: ne conseguiva che Dio non poteva esimersi dal rispettarli, né

permettere agli uomini di agire contro di essi. Scoto, per parte sua, ammetteva che non vi fossero deroghe possibili ai precetti della legge naturale, ma non concordava sul fatto che tutti i Dieci comandamenti facessero parte di quest'ultima.

Ci sono, certo, alcuni ordini che Dio non avrebbe potuto impartire: non poteva ad esempio comandare di odiarlo o di bestemmiarlo. Verità come «Dio dev'essere amato sopra ogni cosa» sono anche per Scoto necessariamente vere, prima di ogni decisione presa dalla volontà di Dio. Quest'ultimo non poteva eccepire a tali comandi; e leggi di questo tipo sono il nocciolo della morale – ossia la vera legge naturale. Nel sostenere ciò, Scoto dimostra di non accettare quella teoria morale, talvolta denominata «teoria del comando divino», secondo la quale il valore morale di ogni azione risiede interamente nel suo essere (o meno) prescritta o proibita da Dio. Alla legge naturale tuttavia appartengono soltanto quei comandamenti che hanno Dio stesso come oggetto.

Scoto di fatto accetta peraltro la teoria del comando divino in un numero ben definito di casi. Al di fuori dei limiti imposti dalle disposizioni della legge naturale, la libertà di Dio nel comandare è assoluta. Dio può dispensare dalla legge che proibisce l'omicidio: quando ordinò ad Abramo di sacrificare Isacco, sostituì la proibizione universale originaria con una nuova regola, più specifica. Ma non solo: Dio era anche libero, in linea di principio, di non promulgare il comandamento che prescriveva di «non uccidere». Egli può inoltre dare ordini – come l'interdizione di mangiare il frutto dell'albero nel giardino dell'Eden – anche laddove l'azione prescritta o proibita non ha in sé alcuna intrinseca correttezza o scorrettezza. In casi come questi, il valore morale dell'azione consiste solo ed esclusivamente nel suo rapporto di dipendenza con il comandamento divino.

Le prescrizioni della seconda parte del Decalogo hanno per Scoto uno statuto intermedio, a metà tra i comandi arbitrari e le leggi naturali fondamentali. È vero che l'omicidio è una cosa cattiva anche a prescindere da ogni comando divino; ma questa è una verità contingente, non necessaria. I principî espressi negli ultimi comandamenti possono dirsi appartenere alla legge di natura solo in senso lato. Nel formularli Dio dà prova di giustizia verso le sue

creature, ma egli può trascurarli, se necessario, nell'interesse di una giustizia più alta – come avvenne, ad esempio, quando permise la poligamia ai patriarchi dell'Antico Testamento. Non vi è inoltre alcuna necessità che obblighi Dio a trattare giustamente le sue creature: l'infinito non ha obblighi nei confronti del finito. La volontà che si esprime nei suoi comandamenti è una volontà libera; ne consegue che egli potrebbe comandare, senza contraddizione, l'omicidio, l'adulterio, il furto e la menzogna (*Oxon.* 4. 4. 6. 1). L'unico limite alla sua libertà di comando è dato dal principio di non contraddizione: i comandamenti divini non possono essere incompatibili gli uni con gli altri. La totalità dei comandamenti deve dunque costituire per forza un sistema coerente.

Dalla teoria etica di Scoto derivano due conseguenze importanti. La prima è una limitazione della capacità umana nell'esercizio del ragionamento morale; la seconda è il conferimento di una valenza esterna al concetto di peccato. Per quanto riguarda il primo punto, bisogna osservare che anche in Scoto la legge naturale è quella legge morale cui si può pervenire mediante la ragione naturale: se però i principî riguardanti i rapporti tra gli uomini non fanno parte della legge naturale, allora, per quanto possano essere difesi in maniera plausibile, possiamo esserne certi solo in virtù della Rivelazione. Per quanto riguarda il secondo punto, bisogna notare come un atto che violi la legge divina comporti uno stato di peccato; ma ciò, secondo Scoto, non implica alcun mutamento interiore nel peccatore. La colpa non è una proprietà intrinseca al peccatore: essa è semplicemente un fatto esterno che Dio ha scelto di punire. Entrambe queste tesi scotiste saranno destinate a diventare fondamentali nella controversia scoppiata al tempo della Riforma.

L'etica di Ockham.

Malgrado il disaccordo tra i due pensatori in materia di questioni metafisiche, l'etica di Ockham somiglia molto a quella di Scoto. Per quanto l'analisi ockhamista della libertà fosse differente da quella di Scoto, Ockham concordava con lui sia sul fatto che la libertà fosse il tratto fondamentale degli esseri umani, sia con l'idea che la volontà fosse indipendente dalla ragione. «Ogni uomo sperimenta che, per quanto la ragione detti una cosa, la volontà può volerla, o non

volerla, o volere il suo opposto» (*OTh.* 9. 88). Anche la scelta del fine ultimo è libera: un uomo può rifiutarsi di fare della felicità il proprio obiettivo, nella convinzione ad esempio che essa sia irraggiungibile da esseri finiti quali ci è toccato in sorte di essere (*OTh.* 1. 443).

Come Scoto, Ockham pone al centro della propria teoria etica l'idea di legge, non quella di virtù; e va al di là di Scoto nell'enfatizzare la libertà assoluta di cui Dio gode nel formulare la legge divina. Se Scoto includeva ancora alcuni precetti (come quello di amare Dio) nella legge naturale – facendone così derivare la forza non da una decisione arbitraria di Dio, bensì dalla stessa natura divina –, Ockham riteneva che il valore morale delle azioni umane derivasse interamente dal volere sovrano e privo di restrizioni di Dio. Nel suo potere assoluto, Dio poteva ordinare l'adulterio o il furto, e se lo avesse fatto tali atti non soltanto avrebbero cessato di essere peccaminosi, ma sarebbero divenuti obbligatori (*II Sent.* 15. 353).

Quello di obbligazione è un concetto etico centrale in Ockham. Il male è definito come un'azione compiuta là dove vige l'obbligazione di fare l'opposto. Gli uomini sono obbligati dai comandamenti divini; mentre Dio non ha nessun obbligazione nei confronti degli uomini – egli non violerebbe alcun obbligo se ordinasse a un essere umano di odiare Dio stesso. In virtù del solo fatto che Egli vuole qualcosa, sostiene Ockham, fare quel qualcosa è giusto. Dio non farebbe dunque niente di sbagliato persino nel caso in cui suscitasse nella volontà di un uomo un tale atto di odio. Né Dio né l'uomo peccerebbero: Dio in quanto non è sottoposto ad alcun vincolo di obbligazione; l'uomo in quanto l'atto non sarebbe libero, e solo le azioni libere sono biasimevoli (*IV Sent.* 9).

Ockham, come i suoi predecessori aristotelici, afferma talvolta che un atto è reso virtuoso dal suo conformarsi a un corretto giudizio razionale – e che precisamente per tale ragione esso dev'essere compiuto. Inoltre, egli si muove nel solco della tradizione quando afferma che ogni persona deve agire seguendo la propria coscienza morale (cioè il giudizio morale razionale), anche se quest'ultima si trova in errore. Queste considerazioni di stampo aristotelico non confliggono con la natura fondamentalmente autoritaria della sua etica. Se dobbiamo seguire la ragione e la coscienza morale, è

perché Dio ci ha ordinato di farlo (III *Sent.* 13). Si può presumere che, in virtù del suo potere assoluto, Dio potrebbe financo prescriverci di disobbedire alla nostra coscienza, proprio come potrebbe ordinarci di odiare la bontà divina.

Dal momento che i comandamenti divini sono arbitrari, può il contenuto della legge divina essere conosciuto senza l'aiuto della Rivelazione? Ockham solleva questa questione chiedendosi se, in campo morale, possa darsi un scienza dimostrativa. Nel rispondervi, egli fa una distinzione tra due tipi di insegnamento morale. Da una parte vi è una teoria morale positiva: essa contiene le leggi, sia divine sia umane, le quali considerano le azioni buone o cattive unicamente sulla base del loro essere comandate o proibite dal rispettivo legislatore; dall'altra però vi è anche un altro tipo di teoria morale, quello di cui parla Aristotele: essa si occupa dei principî etici. La teoria morale positiva, ci dice Ockham, non è deduttiva; ma il secondo tipo di teoria permette la dimostrazione di alcune conclusioni (*OTh.* 9. 176-7).

Data la teoria di Ockham, ci si potrebbe chiedere se essa permetta di trarre qualche altra conclusione, a parte un generico «obbedisci ai comandamenti divini». Egli però ci dice che ci sono principî che escludono determinati tipi di atti (II *Sent.* 15. 352). Omicidio, furto e adulterio, afferma, non sono da commettersi per definizione. Il termine «omicidio» denota l'uccisione, e connota il caso particolare in cui l'uccisore è obbligato dal comandamento divino a fare il contrario di ciò che fa. Ciò può permetterci di concludere che l'omicidio è sbagliato, ma non ci consente di dire – senza l'ausilio della Rivelazione – se una determinata uccisione (come quella patita da Abele per mano di Caino) sia o meno un omicidio.

Dalla teoria ockhamista emerge infine che il vero oggetto della morale non sono per Ockham azioni pubbliche come l'omicidio o l'adulterio, ma piuttosto atti interiori e privati di volontà. Nessun atto esteriore possiede un valore morale in sé, poiché qualsiasi atto esteriore può essere compiuto da un pazzo, incapace di azioni virtuose. Un'azione compiuta in accordo a una volontà virtuosa non ha un valore morale superiore a quello posseduto dalla volontà presa separatamente. Lo stesso atto di recarsi in chiesa è virtuoso se ha come movente la pietà, ma diventa vizioso se portato a termine

per vanagloria. Un suicida che si getta in un dirupo, ma si pente durante la caduta, passa da uno stato vizioso a uno virtuoso senza mutamento nel comportamento esteriore.

Abbiamo già incontrato un simile primato dell'interiorità, a discapito dell'azione esteriore, nella dottrina di Abelardo. Ciò che è degno di nota, in Ockham, è la completa scissione da lui operata tra la vita esteriore e quella interiore. Il desiderio di compiere un'azione è per Ockham un'azione di per sé indipendente, connessa solo in via contingente all'effettiva realizzazione di essa.

Ovviamente una mia azione esteriore può conformarsi o meno alla mia volontà; ma lo stesso può dirsi di eventi provocati da cause del tutto estranee al mio controllo. In tal senso, la mia volontà può anche «comandare» che in chiesa arda un cero, o che un asino vi depositi i suoi escrementi (*OTh.* 9. 102).

¹ Vedi B. KENT, *Augustine's Ethics*, in *CCA*, pp. 226-29.

² Cfr. *Lettera agli Efesini*, 6.5-9; *Lettera ai Colossesi*, 3.22 [*N.d.T.*].

³ Si veda soprattutto P. BROWN, *The Body and Society*, Columbia University Press, New York 1988, pp. 387-427 [ed. it. *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. di I. Legati ed E. Sala, Einaudi, Torino 2010, pp. 311-82].

⁴ M. D. Jordan (*The Ethics of Sex*, Blackwell, Oxford 2002, p. 110) sottolinea come il principale testo del Nuovo Testamento riguardante il matrimonio (*I Corinzi* 7) non leghi in nessun modo l'etica del matrimonio alla procreazione: il matrimonio è presentato come una concessione alla forza del desiderio sessuale.

⁵ Cfr. *Lettera ai Colossesi*, 3.18; *Lettera agli Efesini*, 5.22 [*N.d.T.*].

⁶ Tale concezione è spiegata molto bene in J. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998.

⁷ E anche di Alessandro di Hales, uno dei primi teorici medievali della guerra giusta. Vedi J. BARNES, *The Just War*, in *CHLMP*, pp. 771-84.

⁸ Cfr. *Prima lettera a Timoteo*, 2.12 [N.d.T.].

⁹ In *ST* 1a 118 e 119, Tommaso presenta una visione piú complessa dello sviluppo del feto, secondo il quale la madre produce l'anima vegetativa, il padre l'anima sensitiva e Dio crea l'anima intellettiva. Egli non sembra però aver applicato tale schema alla sua etica della riproduzione.

¹⁰ Vedi R. CROSS, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 88.

Capitolo nono

Dio

Il Dio di Agostino.

Nel II libro del *De libero arbitrio*, Agostino pone la domanda: «come sappiamo che deriviamo la nostra esistenza da Dio?» Per rispondervi, sviluppa una prova dell'esistenza di Dio dalla struttura piuttosto articolata. Evodio, il suo interlocutore nel dialogo, si trova nella posizione del semplice credente, che ammette l'esistenza di Dio come insegna la Bibbia; Agostino si prefigge di trasformare questa semplice credenza in una conoscenza (DLA 2. 1. 5). La strategia che egli persegue prevede la costruzione di una gerarchia di enti di vario tipo.

Possiamo suddividere le cose che troviamo nel mondo in tre classi: gli enti senza vita che semplicemente esistono, come le pietre; i viventi che posseggono sensazioni ma non l'intelligenza, come gli animali bruti; e infine le cose che hanno esistenza, vita e intelligenza, come gli esseri umani razionali. Noi umani condividiamo con gli animali i cinque sensi esterni, più un senso interno. È mediante quest'ultimo che gli animali discriminano le operazioni degli altri sensi, e sempre tramite esso provano dolore e piacere. Il principio più alto nella nostra anima è però «un terzo principio, quasi capo oppure occhio della nostra anima» (DLA 2. 6.13).

Noi ordiniamo queste facoltà secondo una gerarchia – il senso interiore risulta superiore a quello esteriore, mentre la ragione è a sua volta superiore al senso interiore – sulla base del criterio per cui, se A può elaborare giudizi su B, allora A è superiore a B. Nell'uomo niente è superiore alla ragione. Ma se trovassimo qualcosa, fuori di noi, superiore al nostro pensiero – chiede Agostino –, potremmo chiamarlo Dio? Per essere Dio non è sufficiente essere superiori alla ragione umana, replica Evodio: Dio è ciò rispetto a cui nulla è superiore (DLA 2. 6. 14).

Tra le cose piú alte presenti nella mente umana vi sono la conoscenza dei numeri e il giudizio sui valori morali, prosegue Agostino. A differenza dei fragili corpi umani, le verità dell'aritmetica sono immutabili, mentre a differenza degli oggetti privati della sensazione, esse sono universalmente condivise da tutte le persone istruite. Sette piú tre fa dieci, sempre e per tutti. La nostra conoscenza delle leggi aritmetiche non deriva dall'esperienza del contare: al contrario, utilizziamo le regole dell'addizione e della sottrazione per stabilire quando qualcuno ha sbagliato nel far di conto. Inoltre, abbiamo consapevolezza di regole applicabili all'infinita serie dei numeri naturali, un'insieme piú grande di qualsiasi altro ci sia mai dato incontrare nell'esperienza (DLA 2. 8. 22).

Come accade per le verità aritmetiche, vi sono poi verità morali che costituiscono un possesso comune a tutti gli uomini. La sapienza è la conoscenza del sommo bene, e poiché ognuno desidera essere felice, desidera anche essere sapiente – dacché la sapienza risulta indispensabile alla felicità. Inoltre, anche se si può essere in disaccordo sulla natura del sommo bene, tutti concordano sul fatto che dobbiamo vivere secondo giustizia, che le cose peggiori devono subordinarsi a quelle migliori, e che si deve dare a ciascuno il suo (DLA 2. 10. 28). Tali «norme generali e [...] luminosi concetti morali», afferma Agostino, sono veri, immutabili e universalmente accessibili alla comune contemplazione di ogni mente e ragione.

Ma che cosa accomuna l'aritmetica e la sapienza? Dopo tutto, alcuni matematici non sono affatto sapienti, mentre alcuni sapienti sono affatto ignoranti di matematica. La risposta di Agostino è sorprendente.

Non avvenga che al confronto col numero la sapienza venga considerata inferiore. È di egual valore, ma richiede un occhio che sia capace di scoprirla. In un unico fuoco si percepiscono consustanziali, per cosí dire, la luce e il calore e non possono esser separati l'una dall'altro. Tuttavia il calore giunge soltanto agli oggetti posti vicino, la luce invece si diffonde piú lontano in ogni direzione. Cosí mediante il potere dell'intelligenza,

che è presente nella sapienza, si riscaldano gli esseri piú vicini, come le anime ragionevoli, ma esso non raggiunge col calore della sapienza i piú lontani, come i corpi, ma li investe con la luce dei numeri (*DLA* 2. 11. 32).

Aritmetica e sapienza hanno in comune il fatto di essere entrambe vere, immutabilmente vere, e come tali comprese in un'unica verità che non muta.

Quest'ultima non è possesso esclusivo di qualche essere umano particolare, ma è accessibile a tutti. Ora, chiede Agostino, tale verità è superiore, eguale o inferiore alla nostra mente? Se fosse inferiore, esprimeremmo giudizi su di essa – al modo in cui giudichiamo che una parete non è bianca quanto dovrebbe, o che una scatola non è quadrata quanto dovrebbe. Lo stesso dovremmo fare se essa fosse uguale alla mente: diciamo infatti anche, per esempio, che comprendiamo meno di quanto dovremmo. Ma noi non giudichiamo le regole della virtù e le verità dell'aritmetica: diciamo che l'eterno è superiore al temporale, e che sette piú tre *fa* dieci; non che queste cose *dovrebbero* stare in un certo modo. Quindi la verità immutabile non è né inferiore né uguale alle nostre menti: essa è superiore, e stabilisce i criteri mediante cui giudichiamo intorno a queste ultime (*DLA* 2. 12. 34).

In tal modo abbiamo trovato un essere superiore alla mente e alla ragione umane. Si tratta di Dio? Solo se non v'è niente che gli sia superiore, aveva risposto Evodio. Ma se ci fosse qualcosa di piú eccellente della verità, quel qualcosa sarebbe Dio; se non ci fosse, Dio coinciderebbe con la verità stessa. In ogni caso, che tale entità superiore ci sia o meno, dobbiamo convenire che Dio esiste (*DLA* 2. 15. 39). Abbiamo così trasformato la nostra fede iniziale in Dio in una forma – per quanto tenue – di conoscenza della sua esistenza.

Può la filosofia dirci qualcosa di piú riguardo alla natura divina? Una delle cose piú importanti che siamo in grado di sapere riguardo a Dio è, per Agostino, il fatto che egli è *semplice*. In un passo tratto dalla *Città di Dio* egli spiega che cosa intende con questo termine.

Si definisce semplice una sostanza che non ha nessun attributo che possa perdere; in cui non è

distinto chi ha da ciò che ha, come il vaso è distinto dal liquido, o il corpo dal suo colore, o l'aria dalla luce o dal calore, o l'anima dal suo sapere. Nessuna di queste cose è ciò che ha, il vaso non è il liquido, il corpo non è il calore, l'aria non è la luce o il calore, l'anima non è il sapere. Per cui possono anche essere private di ciò che hanno, cambiare e passare ad altri assetti e qualità. Il vaso può essere svuotato del liquido di cui è pieno, il corpo può scolorirsi, l'aria può ottenebrarsi e raffreddarsi, l'anima può vaneggiare (*DCD XI. 10*).

Ne consegue che, se un essere è semplice, ciò che è vero di esso in un certo momento è vero sempre. L'immutabilità tuttavia non è di per sé sufficiente a garantirci la semplicità perfetta. Non basta che un essere sia immune al cambiamento perché sia semplice: esso deve essere anche privo di parti simultanee. Da giovane Agostino aveva creduto in un Dio corporeo: lo immaginava come un oceano sconfinato, che permeava il creato come se questo fosse una spugna (*Conf. VII. 5. 7*). Tutto ciò che è corporeo è però esteso, e possiede parti che sono spazialmente distinte le une dalle altre. L'unico Dio, semplice, non può quindi essere corporeo, né esteso nello spazio.

Possiamo spingerci oltre. Qualcosa potrebbe infatti essere immutabile e inesteso, ma ancora non risultare semplice, nel caso in cui, ad esempio, avesse una serie di attributi eterni tra loro distinti. Secondo Agostino, in Dio tutti gli attributi sono dunque in qualche modo identici sia fra loro, sia alla sostanza divina cui ineriscono (*DCD XI. 10*).

Che cos'è allora la sostanza o essenza divina? Al fine di conciliare la metafisica platonica e l'insegnamento biblico, Agostino si rifà a un passo dell'*Esodo* (3. 14), al messaggio che Dio affida a Mosè: «Io sono colui che sono». Dio è colui che è, vale a dire: egli è l'essenza somma, egli è in sommo grado.

Diede alle cose, da Lui create dal nulla, l'esistenza ma non in grado sommo come la sua; e ad alcune in un grado maggiore, ad altre in un grado minore, stabilendo così una scala di esistenza nelle diverse nature. Infatti, come da "sapere" deriva il nome

sapienza, così da “esistere” deriva quello di “esistenza” (*DCD XII. 2*).

Essentia, ci dice Agostino, è una parola nuova del latino, recentemente coniata per corrispondere al greco *ousia*.

L'essenza di Dio è identica ai suoi attributi, tra i quali uno dei più importanti è la bontà. Proprio come dà l'essere alle sue creature, così Dio conferisce loro la bontà. Tutto ciò che egli ha creato è pertanto buono per natura. Ma se è così, da dove proviene il male? Nella sua giovinezza, Agostino aveva aderito alla visione manichea secondo cui l'universo era governato da due principî supremi, uno buono e uno cattivo, in conflitto l'uno con l'altro. Una volta convertito, egli abbandonò la credenza nel principio del male; ma ciò non significava per lui considerare il buon Dio come la causa del male. Il male è per Agostino soltanto una privazione di bene, non è una realtà positiva, e non necessita quindi di un principio causale. Ogni creatura malvagia rappresenta semplicemente una perdita di bene – di integrità, bellezza, salute e virtù (*DCD XII. 3*).

Dio non crea il male, ma crea cose buone migliori di altre cose buone; ed esse rimangono migliori anche se sono a loro volta imperfette. Così un cavallo brado è migliore di una pietra immobile, mentre un ubriacone è migliore del buon vino che lo ubriaca (*DLA 3. 5. 15*). Non vi è niente di biasimevole in una creatura meno dotata di un'altra: le differenze, nella loro varietà, accrescono la bellezza dell'universo, e Dio non deve nulla a nessuno (*DLA 3. 16. 45*).

In che modo dobbiamo invece giudicare il male implicato in una cattiva volontà? Come abbiamo visto in precedenza, nel trattare della natura della mente¹, Agostino ritiene che una deliberazione umana malvagia sia priva di causa. La libertà del volere è senza dubbio un dono di Dio, ma essa porta con sé la possibilità di un suo cattivo utilizzo. Niente però ci costringe o ci forza necessariamente a farne cattivo uso quando compiamo i singoli atti che facciamo. Ciò vale almeno per la natura umana, per come essa fu inizialmente creata da Dio.

Prima della caduta l'esercizio della libertà umana non era infatti ostacolato da alcunché – una circostanza questa, che aggravava

l'entità del peccato di Adamo. Una volta occorsa la caduta, il peccato di Adamo non ebbe come conseguenze infauste soltanto la morte, la malattia e il dolore, ma portò con sé anche un considerevole indebolimento morale. Noi, figli di Adamo, non ereditiamo da quest'ultimo soltanto la mortalità, ma anche l'inclinazione al peccato. Gli uomini, corrotti e macchiati dal peccato originale, non sono liberi di vivere bene senza l'aiuto divino: di fronte al sopraggiungere di una tentazione noi siamo liberi di resistere – sostiene Agostino – ma non di prolungare la resistenza giorno dopo giorno, all'infinito. Necessitiamo quindi della grazia divina non solamente per guadagnarci il paradiso, bensì anche per evitare una vita fatta di ininterrotto peccare (*DCG* 7).

La grazia che permette agli uomini di evitare il peccato non viene elargita a certi piuttosto che ad altri sulla base dei meriti personali di ciascuno, siano essi attuali o futuri. Essa è semplicemente concessa dall'imperscrutabile compiacenza divina. Nessuno può salvarsi, se non è predestinato. La scelta di coloro che verranno salvati – e implicitamente anche quella dei dannati – fu fatta da Dio molto prima che essi nascessero, e dunque prima che compissero qualsiasi azione buona o cattiva.

L'analisi della relazione tra la predestinazione divina, da una parte, e i vizi e le virtù umani, dall'altra, fu un tema che impegnò Agostino negli ultimi anni della sua vita. Un asceta britannico di nome Pelagio – giunto prima a Roma, per poi rifugiarsi in Africa dopo il sacco del 410 – predicava una dottrina sulla libertà umana in conflitto con quella di Agostino. Il peccato di Adamo, insegnava Pelagio, non aveva danneggiato i suoi discendenti, se non al modo di un cattivo esempio: gli uomini, in tutta la loro storia, conservavano una totale libertà del volere. La morte inoltre non era la punizione per il peccato, ma una necessità naturale; e anche i pagani che avevano vissuto secondo virtù avrebbero avuto un'esistenza felice nell'aldilà. I cristiani avevano ricevuto la speciale grazia del battesimo, la quale permetteva loro di aspirare alla suprema beatitudine celeste. Tale grazia speciale veniva conferita da Dio a coloro che, stando alla previsione divina, lo avrebbero meritato.

Agostino ottenne la condanna di Pelagio al Concilio di Cartagine del

418 (DB 101-8), ma ciò non concluse la vicenda. Dai monasteri africani e francesi alcuni asceti devoti si lamentarono del fatto che, se la dottrina agostiniana della libertà era vera, allora tanto l'esortazione quanto il rimprovero erano inutili, e con essi l'intera disciplina monastica. Perché un abate avrebbe dovuto rimproverare un monaco che aveva commesso un errore? Se il monaco era predestinato a essere migliore, Dio lo avrebbe reso tale; in caso contrario, il monaco avrebbe perseverato nel peccato, qualunque cosa dicesse l'abate. Agostino rispose insistendo sul fatto che a dipendere dalla pura grazia non era soltanto la prima vocazione al cristianesimo, il primo anelito della fede, bensì anche la perseveranza nella virtù del più devoto cristiano, quando affronta la morte (*DCG* 7; *DDP*).

Una volta stabilito che la grazia risultava necessaria per ottenere la salvezza, essa era anche sufficiente? E chi riceveva l'offerta della grazia, era in grado eventualmente di resistervi? In questo caso ci sarebbe stato un qualche margine d'azione per la libertà nella determinazione del destino dell'uomo: mentre alcuni sarebbero finiti all'inferno perché mai avevano ricevuto in offerta il dono della grazia, altri vi sarebbero finiti perché l'avevano rifiutato. Nel corso della controversia le posizioni di Agostino andarono sempre più radicalizzandosi, tanto che alla fine egli giunse a negare all'uomo anche questo scampolo di libera scelta: la grazia non può essere declinata, né sopraffatta. Ci sono soltanto due categorie di persone: coloro cui è stata concessa la grazia, e coloro che ne sono privi. I predestinati da una parte, e i reprobì dall'altra. Non possiamo rendere ragione del perché alcuni rientrano in una categoria e altri nell'altra.

Dunque fra i bambini ugualmente vincolati dal peccato originale, perché questo viene assunto e quello abbandonato? E fra due individui malvagi ormai in età adulta, perché questo è chiamato con tal forza che segue Colui che lo chiama, e quello invece o non è chiamato o non è chiamato alla stessa maniera? In ciò i giudizi di Dio sono imperscrutabili. Ma perché, fra due persone pie, a una è donata la perseveranza fino alla fine, all'altra no? Su questo i giudizi di Dio sono ancora più

imperscrutabili (DDP 9. 21).

Come si può notare, l'irascibile combattente che in nome della predestinazione portava avanti la propria crociata dal monastero di Ippona è assai diverso dal giovane difensore della libertà umana dei giardini di Cassiciaco. Fu quello, e non questo, a esercitare un'imponente influenza sui posteri, proiettando la propria ombra sui secoli a venire.

Boezio: la prescienza divina.

Il problema incontrato da Agostino nel conciliare la libertà umana con la potenza divina può essere superato, se si è disposti a lasciar cadere la dottrina della predestinazione. Per quanti credono che Dio sia anche onnisciente resta però ancora una difficoltà, riguardante la prescienza divina. Quest'ultima non concerne il *volere* da parte di Dio che gli uomini agiscano virtuosamente e vengano salvati, ma soltanto il *sapere* che Dio ha di ciò che gli uomini faranno o non faranno. Tale problema fu discusso in maniera chiara e risoluta da Boezio, nel V libro della *Consolazione di Filosofia*.

Il libro affronta la seguente questione: in un mondo governato dalla provvidenza divina, può esistere qualcosa come il caso o la sorte? Filosofia dice che se con il termine «caso» intendiamo un evento prodotto da un moto puramente accidentale, slegato da qualsiasi catena di cause, allora non esiste nulla di simile. L'unico tipo di caso possibile è quello che Aristotele definiva come l'effetto inatteso di cause convergenti e concorrenti (DCPh 5. 1). In questa circostanza, chiede Boezio, la rete causale lascia un qualche margine di libertà all'arbitrio dell'uomo, oppure la catena del fato vincola anche i moti delle nostre menti? La difficoltà consiste in questo: se Dio prevede tutto, e non può sbagliarsi, allora ciò che egli prevede deve necessariamente verificarsi. Qualora infatti le nostre azioni e i nostri desideri potessero deviare da quanto egli ha previsto, sarebbe possibile che Dio cadesse in errore. E ciò varrebbe anche se poi, di fatto, tutto avvenisse proprio come Dio ha previsto, in quanto la sua preveggenza potrebbe essere stata solo una congettura, non una vera conoscenza.

Boezio ammette che la conoscenza, in sé, non causa ciò che è conosciuto. Qualcuno può conoscere il fatto che io sono seduto, ma

è il mio star seduto che causa la sua conoscenza, e non la sua conoscenza che causa il mio stato. Bisogna però distinguere tra necessità e causalità: «Se tu sai che sono seduto, allora sono seduto» è una verità necessaria, così come lo è «Se Dio sa che peccherò, allora peccherò». Sicuramente tale constatazione basta a liquidare il libero arbitrio (e con ciò eliminare ogni giustificazione delle ricompense e delle punizioni delle azioni umane). D'altra parte, se mi è ancora possibile non peccare, mentre Dio pensa che peccherò inevitabilmente, allora Dio si sta sbagliando – ma questa idea è piuttosto blasfema!

Filosofia ammette che un'azione autenticamente libera non può essere prevista con certezza. Malgrado ciò possiamo osservare, senza che ciò lasci adito a dubbi, qualcosa che accade nel presente. Quando guardiamo un auriga governare i suoi cavalli nell'ippodromo, la nostra visione non richiede l'abilità di quell'uomo nel governare gli animali – né c'è qualcos'altro che lo richieda. La conoscenza divina delle nostre azioni future è analoga alla nostra conoscenza delle azioni presenti compiute da altri: essa è fuori dal tempo, e il suo vedere non è veramente un *pre-vedere*. «Il futuro stesso, se riferito alla conoscenza divina, è necessario, se invece viene esaminato nella sua natura, appare completamente libero e sciolto dalla necessità [...]. Dio vede come presenti le cose future, le quali nascono dalla libertà dell'arbitrio» (*DCPh* 5. 6).

Ci sono, afferma Filosofia, due tipi di necessità: la necessità semplice e immediata, come nell'affermazione «Necessariamente tutti gli uomini sono mortali», e la necessità condizionale, come in «Necessariamente, se sai che sto camminando, allora sto camminando». La necessità condizionale non implica la necessità pura e semplice: non possiamo cioè inferire «Se sai che sto camminando, allora è necessario che io stia camminando». Sulla base di tale distinzione possiamo dire che gli eventi futuri che Dio vede come presenti sono necessari in senso condizionale, ma non sono necessari nel senso immediato, il quale invece entra in gioco quando parliamo di libertà del volere (*DCPh* 5. 6).

Nello spiegare in che modo Dio si trovi fuori dal tempo, Boezio dà una definizione dell'eternità destinata a diventare canonica: «L'eternità, dunque, è il possesso simultaneamente totale e perfetto

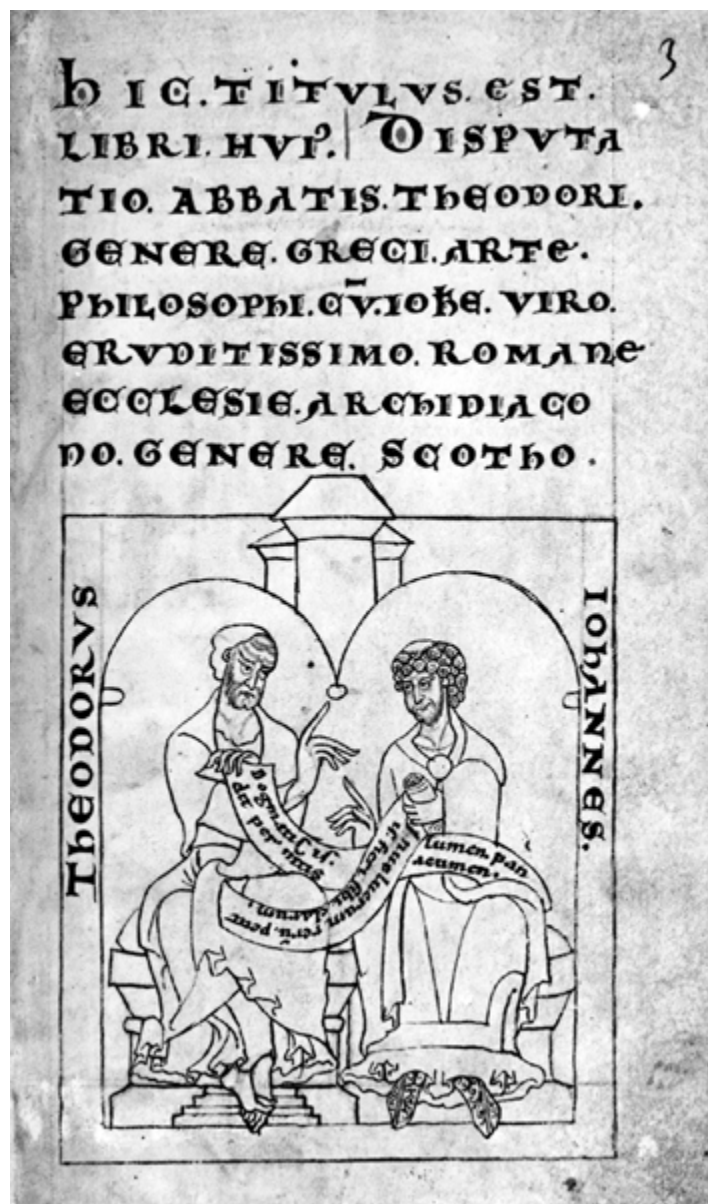
di una vita senza fine» (DCPh 5. 6). Noi, che viviamo nel tempo, procediamo dal passato al futuro; abbiamo già perduto lo ieri e non abbiamo ancora afferrato il domani. Dio invece possiede la totalità della sua vita simultaneamente: nulla di essa è ormai sprofondato nel passato e nulla ancora attende il proprio turno dietro le quinte.

Le considerazioni di Boezio su libertà, prescienza ed eternità divennero classiche per gran parte del Medioevo. La soluzione che egli offrì al dilemma da lui stesso formulato con incomparabile chiarezza continuava tuttavia a presentare alcuni problemi. Per Boezio è certo che le cose stanno come Dio le vede, quindi se Dio vede la battaglia navale di domani come presente, essa è già realmente presente. Qui però, di nuovo, il ricorso alla nozione di eternità solleva più problemi di quanti ne risolva. Se l'imprigionamento di Boezio e l'eternità divina sono simultanee, così come lo sono l'eternità divina e la conquista di Troia, ciò non significa forse che Boezio venne incarcerato mentre Troia era in fiamme? Per risolvere il dilemma non ci basta affermare che la prigionia di Boezio sia simultanea a una parte dell'eternità e la conquista di Troia a un'altra parte di essa, perché l'eternità non ha parti. Nell'eternità, secondo Filosofia, tutto accade nel medesimo tempo².

La teologia negativa di Eriugena.

Due secoli più tardi, Giovanni Scoto Eriugena tornò sul problema agostiniano della predestinazione³. Il suo contributo principale alla teologia filosofica risiede però altrove, ovvero nella sua concezione estremamente restrittiva circa l'uso del linguaggio in riferimento a Dio. Dio non è in nessuna delle categorie aristoteliche, pertanto tutte le cose che sono possono venir negate di Lui. Si tratta della cosiddetta teologia negativa (o «apofatica»). D'altro canto, Dio è la causa di tutte le cose che sono, quindi tutte quante possono affermarsi di Dio: possiamo dire che Dio è bontà, è luce, eccetera. Questa è la cosiddetta teologia positiva (o «catafatica»). Tutti i termini che applichiamo a Dio gli sono però attribuiti in maniera impropria e metaforica. Ciò vale tanto per parole come «buono» e «giusto», quanto per descrizioni più esplicitamente metaforiche (una montagna, un leone). Ci rendiamo conto di questa circostanza quando consideriamo il fatto che tali predicati hanno un contrario,

mentre Dio non ha contrario. Poiché la teologia affermativa ha valore soltanto metaforico, essa non è in conflitto con la teologia negativa, che è invece letteralmente vera.



18. Giovanni Scoto Eriugena (sulla destra) impegnato in una disputa con l'abate greco Teodoro.

Secondo Eriugena Dio non è buono, ma piú che buono; non è saggio, ma piú che saggio; non è eterno, ma piú che eterno. Nessuno di tali predicati può attribuirsi veridicamente a Dio, ed è ovvio che queste formulazioni non aggiungono in realtà nulla, se non un tono di riverenza. Eriugena si spinse al punto di affermare che Dio non è Dio, ma piú che Dio. Lo stesso si può inoltre dire delle singole persone della Trinità: il Padre non è Padre, se non metaforicamente.

Tra le categorie aristoteliche che, secondo Eriugena, debbono essere negate di Dio, vi sono quelle di azione e di passione. Dio non agisce né subisce azione alcuna, se non metaforicamente: in senso proprio egli non muove né è mosso, non ama né è amato. La Bibbia ci dice che Dio ama ed è amato, ma tale affermazione va interpretata alla luce della ragione. Quest'ultima è infatti superiore all'autorità: l'autorità è derivata dalla ragione, non viceversa; la ragione non richiede alcuna conferma da parte dell'autorità. Essa ci dice che la Bibbia non usa i nomi e i verbi nel loro senso proprio, ma si serve di allegorie e di metafore per venire incontro alla nostra intelligenza infantile. «Niente può dirsi in modo proprio su Dio, dacché Egli supera ogni intelletto; meglio lo si conosce quando non lo si conosce; rispetto a Lui, l'ignoranza è la vera conoscenza – Lui, che negare in tutte le cose è piú vero e fedele che affermare» (*Periphyseon*, 1).

La nostra conoscenza di Dio, per come la abbiamo, deriva sia dalle affermazioni metaforiche della teologia, sia da «teofanie», ossia manifestazioni di Dio a persone particolari, come nel caso delle visioni dei profeti. L'essenza divina non è ignota soltanto agli uomini e agli angeli: essa di fatto è sconosciuta a Dio stesso. Proprio come io – in quanto essere umano – so *che* sono, ma non so *che cosa* sono, così Dio non sa ciò che Egli è. Se lo sapesse, sarebbe in grado di definire se stesso; ma l'infinito non può essere definito. Non è un offesa nei confronti di Dio affermare che Egli non sa che cosa è, poiché Egli non è propriamente un *che cosa* (*Periphyseon*, 2).

Nel descrivere la relazione tra Dio e le sue creature, Eriugena si esprime in una maniera che è facile interpretare come una forma di

panteismo. Fu questo che portò, tre secoli e mezzo dopo, alla sua condanna da parte del papa. Dio, afferma Eriugena, può dirsi creato nelle creature, fatto nelle cose che egli fa, così come può dirsi cominciare nelle cose che comincia (*Periphyseon*, 1. 12). Come il nostro intelletto crea la propria vita incominciando effettivamente a pensare, così anche Dio, nel dar vita alle creature, genera una vita per se stesso. A coloro che reputarono tali affermazioni completamente incompatibili con l'ortodossia cristiana, Eriugena avrebbe senza dubbio replicato che esse, al pari di tutte le affermazioni positive su Dio, non erano altro che metafore.

Eriugena aveva tratto le proprie idee sulla teologia negativa e positiva dallo Pseudo-Dionigi, sviluppandole però in maniera nuova e audace. La sua opera tocca un livello di agnosticismo che per secoli non avrebbe avuto pari tra i filosofi cristiani. Il suo modo di affrontare il regno del mistero religioso non si vedrà più, nella storia della filosofia, fino all'incontro con Niccolò Cusano, nel xv secolo.

Argomenti islamici per l'esistenza di Dio.

Nel mondo islamico i filosofi andavano nel frattempo assumendo un atteggiamento più deciso nei confronti della teologia naturale. Al-Kindi, contemporaneo di Eriugena, era in grado di avanzare una serie di elaborate e sistematiche prove a favore dell'esistenza di Dio, basate sulla dimostrazione della finitezza della natura del mondo in cui viviamo. Rifacendosi ad alcuni argomenti di Giovanni Filopono (noto agli arabi come Yahya al-Nahwi), nella sua *Filosofia prima* egli sviluppa il proprio ragionamento nella maniera seguente.

Supponiamo che il mondo fisico sia infinito nella quantità. Se sottraiamo a esso una quantità finita, ciò che rimane è finito o infinito? Se ciò che resta è finito, allora nel caso vi aggiungiamo quanto abbiamo sottratto, otteniamo solo una quantità finita – dacché la somma di due quantità finite non può fare un infinito. Se invece ciò che resta è infinito, allora quando ripristiniamo quanto avevamo sottratto avremo due corpi infiniti, uno (l'originale) più piccolo dell'altro (il tutto ripristinato). Ma ciò è assurdo. Quindi l'universo deve essere finito nello spazio.

Considerazioni simili mostrano che l'universo è finito nel tempo. Il

tempo è quantitativo, si afferma, e una quantità infinita in atto non può esistere. Se il tempo fosse infinito, allora l'istante attuale sarebbe stato preceduto da un numero infinito di istanti anteriori. Ma non si può passare attraverso un numero infinito; per cui, se il tempo fosse infinito, non saremmo mai potuti giungere all'istante attuale, il che è assurdo.

Se il tempo è finito – e poiché l'universo non può esistere senza tempo – allora l'universo deve aver avuto un inizio nel tempo. Ma se l'universo ha avuto un inizio, allora deve aver avuto una causa diversa da sé. Questa dev'essere la causa della molteplicità che si trova nell'universo: al-Kindi la chiama l'«Uno Vero». Esso, ci dice, è la causa cui si deve il venire all'essere delle creature nell'universo, ed è al contempo causa dell'unità che tiene insieme ciascuna di esse. «L'Uno Vero, dunque, è il creatore primo, colui che custodisce nell'essere tutto ciò che è creato, e nessuna cosa si sottrae alla sua custodia e alla sua potenza, altrimenti regredirebbe e si scomporrebbe»⁴.

Tanto i cristiani quanto i musulmani trovarono utile la possibilità di disporre di argomenti filosofici a favore della tesi della creazione del mondo nel tempo, alla quale il credente non avrebbe più dovuto assentire soltanto per mezzo della fede, sulla base dell'autorità della *Genesi* e del Corano. Gli argomenti che al-Kindi introdusse nell'Islam, mutuandoli da Filopono, furono reintrodotti nel mondo cristiano nel cuore del Medioevo, e la loro validità, come vedremo, divenne materia di disputa tra i più grandi scolastici.

Non tutti i filosofi musulmani convenivano tuttavia sul fatto che il mondo fosse stato creato nel tempo. Avicenna riteneva che Dio creasse per assoluta necessità: egli è bontà assoluta, e la bontà per sua natura tende a irradiare verso l'esterno. Per questa ragione se Dio è necessariamente creatore, allora la creazione deve essere eterna al pari di Dio stesso. Benché coeterno a Dio, il mondo risulta comunque creato da quest'ultimo; non direttamente, ma mediante l'emanazione progressiva delle intelligenze, che culmina nella decima intelligenza, che crea la materia e dà le forme⁵.

Sebbene il mondo sia eterno, è sempre possibile dimostrare l'esistenza di Dio attraverso una riflessione su contingenza e necessità. Secondo Avicenna, c'è un senso in cui tutte le cose

possono dirsi necessarie, in quanto tutto è una creazione necessaria di un Dio eterno. Va fatta però una distinzione rilevante tra cose che esistono necessariamente di per sé, e cose che, considerate di per sé, sono contingenti. Muovendo da tale distinzione, Avicenna si propone di dimostrare l'esistenza di almeno una cosa che esiste necessariamente di per sé.

Iniziamo prendendo in esame un'entità a nostro piacimento: una qualsiasi cosa celeste o terrestre. Se questa esiste necessariamente di per sé, la nostra tesi è dimostrata. Nel caso in cui, invece, essa esista contingentemente di per sé, allora essa risulterà necessariamente esistente in virtù di qualcos'altro. Questa seconda entità sarà a sua volta o esistente di per sé, o in virtù di qualcos'altro. In quest'ultimo caso, avremo una terza entità per la quale ripetere lo stesso ragionamento, e così via. Per quanto lunga sia la lista, essa non può terminare con qualcosa di per sé contingente, poiché un'entità siffatta necessiterebbe di una causa che ne spiegasse l'esistenza, e con essa quella dell'intera serie. Anche se la serie causale completa fosse infinita, essa dovrebbe contenere almeno una causa necessariamente esistente di per sé: se contenesse soltanto cause contingenti, essa necessiterebbe di una causa esterna, e dunque non sarebbe completa.

Per mostrare che l'essere necessariamente esistente di per sé è Dio, Avicenna deve dimostrare che esso (che egli d'ora in avanti chiamerà, in breve, «l'essere necessario») deve possedere gli attributi che definiscono la divinità. Nella settima sezione del primo trattato della sua *Metafisica*, egli sostiene che vi può essere al più un unico essere necessario; nell'ottavo trattato si occupa invece degli altri attributi che lo caratterizzano: esso è perfetto, è un bene puro, è verità, è pura intelligenza; è la fonte della bellezza e dello splendore di tutte le altre cose (*Metaph.* 8. 368).

La cifra più importante dell'essere necessario sta nel fatto che esso non possiede un'essenza separata dalla propria esistenza⁶. Se così non fosse, ci dovrebbe essere una causa a unire essenza ed esistenza: ma così l'essere necessario non sarebbe necessario, bensì causato. Poiché essenza ed esistenza in lui sono tutt'uno, possiamo dire che l'essere necessario non ha affatto un'essenza, ma è puro essere. Se non possiede un'essenza, allora non appartiene ad alcun

genere: Dio e le creature non hanno niente in comune, e il termine «essere» non può venir applicato all'essere necessario nello stesso senso che a quello contingente. Dato che l'essenza e la quiddità sono uno, il sommo esistente non ha una quiddità: ciò significa che non c'è risposta alla domanda «Che cos'è Dio?» (*Metaph.* 8. 344-7).

Anselmo: la prova dell'esistenza di Dio.

La teologia naturale di Avicenna fu estremamente feconda: molte delle teorie formulate dai filosofi della religione nel corso dei dieci secoli successivi spesso possono considerarsi come sviluppi (talora inconsapevoli) di idee espresse per la prima volta nei suoi scritti. C'è però un teologo le cui idee somigliano molto a quelle di Avicenna, e che pure non lo aveva mai letto. Si tratta di Anselmo, nato quattro anni prima della morte di Avicenna e morto una quarantina d'anni prima che le opere di quest'ultimo venissero tradotte in latino.

All'apparenza, la prova dell'esistenza di un essere necessario avanzata da Avicenna e l'argomento "ontologico" di Anselmo a favore dell'esistenza di Dio sono molto diversi fra loro. Da un punto di vista filosofico, però, essi hanno una struttura comune: si muovono entrambi a cavallo tra il mondo in cui viviamo e un mondo d'un qualche altro tipo. Avicenna muove dall'idea di mondi possibili, giungendo a sostenere che Dio deve esistere nel mondo attuale; Anselmo incomincia prendendo in considerazione dei mondi immaginari, e conclude asserendo che Dio deve esistere nel mondo reale. Entrambi suppongono che una certa entità rimanga la medesima, identica entità indipendentemente dal fatto di esistere effettivamente o meno: essi credono cioè in quella che secoli più tardi verrà denominata «identità transmondana». Entrambi, quindi, violano il principio secondo cui non c'è individuazione senza attualizzazione.

L'argomento ontologico è formulato da Anselmo nella maniera seguente:

Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore. O forse non esiste qualche natura siffatta, poiché «l'insipiente ha detto in cuor suo: "Dio non esiste"» (*Sal.* 14. 1 e

53. 1)? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ode ciò che dico, cioè «qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», intende ciò che sento dire; e ciò che intende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che ciò esiste. Altro infatti è che una cosa esista nell'intelletto, e altro intendere che una cosa esista [...]. Dunque anche l'insipiente deve convincersi che almeno nell'intelletto esiste qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, poiché egli lo intende, quando lo sente dire, e tutto ciò che si intende esiste nell'intelletto. Ma certamente ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore non può esistere nel solo intelletto. Infatti, se esiste nel solo intelletto, si può pensarlo esistente anche nella realtà e questo allora sarebbe maggiore. Di conseguenza se ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste nel solo intelletto, ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore è ciò di cui può pensarsi una cosa maggiore. Questo evidentemente non può essere. Dunque, senza dubbio, qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste sia nell'intelletto sia nella realtà (*Prosl.* c. 2).

Nel presentare questo argomento Anselmo ammette di preferirlo a quello che aveva formulato in precedenza, nel *Monologion*, perché molto più immediato. L'argomento precedente – in cui sosteneva che gli esseri dipendenti da altri esseri devono in ultima istanza dipendere da un singolo essere indipendente – somigliava in qualche misura all'argomento di Avicenna a proposito di contingenza e necessità. L'argomento del *Proslogion* segna invece un passo in avanti rispetto alla teologia naturale di Avicenna. Laddove quest'ultimo affermava che l'essenza di Dio implicava la sua esistenza, Anselmo sostiene che lo stesso *concetto* di Dio ne rende manifesto l'esistere. Pertanto, mentre un avversario di Avicenna poteva negare la realtà sia di Dio sia della sua essenza, chi negasse l'esistenza del Dio anselmiano sembrerebbe chiaramente cader vittima di una certa confusione: se infatti egli non possiede il concetto di Dio, non sa cosa sta negando; se lo possiede, allora si sta

contraddicendo.

Dall'epoca di Anselmo sino ai giorni nostri, i suoi lettori hanno dibattuto sulla validità o meno dell'argomento del *Proslogion*; e persino filosofi dotati di grande intelligenza hanno trovato arduo assumere una posizione al riguardo. Bertrand Russell, nella sua autobiografia, ci racconta che da giovane fu folgorato da un'improvvisa convinzione della validità dell'argomento ontologico, che lo colpì con tale forza da farlo quasi cadere dalla bicicletta su cui stava pedalando. Più tardi Russell avrebbe invece guardato alla confutazione dell'argomento ontologico come a uno dei pochi esempi incontrovertibili di progresso in filosofia. «Questo [...] fu scoperto da Anselmo, respinto da Tommaso d'Aquino, accettato da Descartes, confutato da Kant e ripreso da Hegel. Credo che si possa dire con tutta sicurezza che, come risultato dell'analisi del concetto di "esistenza", la logica moderna abbia dimostrato la non validità di questo argomento»⁷. L'argomento tuttavia non era definitivamente liquidato, come Russell pensava. Quando una generazione successiva di filosofi sviluppò la logica modale dei mondi possibili, questa venne utilizzata da pensatori teisti per resuscitare l'argomento ontologico⁸.

La prima critica all'argomento di Anselmo fu mossa mentre questi era ancora in vita. Un monaco di un monastero vicino, di nome Gaunilone, sostenne che se l'argomento era valido, allora si poteva provare, mediante lo stesso procedimento, l'esistenza dell'isola più bella di cui si possa fantasticare, perché se essa non fosse esistita, sarebbe stato sempre possibile immaginarne una ancora più bella. Anselmo rispose che si trattava di due casi differenti. È possibile pensare che l'isola più bella che si possa mai immaginare non esista, affermò, perché non c'è contraddizione nel supporre che essa esca dall'esistenza. Al contrario, non si può pensare allo stesso modo che Dio non esista: per quanto grandiosa e sublime, qualsiasi cosa che abbandoni l'esistenza non sarebbe Dio.

L'anello debole dell'argomento anselmiano è quello a prima vista più innocuo: la sua definizione di Dio. Infatti, come può Anselmo essere certo del fatto che «qualcosa di cui non si può pensare nessuna cosa di maggiore» è un concetto coerente? Non potrebbe trattarsi di una nozione mal concepita, come lo è «un numero

naturale di cui non esiste numero maggiore»? Certo, non v'è dubbio che noi comprendiamo ogni parola della definizione, né pare esserci alcun errore nella sintassi. Ciò però non basta ad assicurarci che la descrizione esprima anche un pensiero intelligibile. I filosofi del XX secolo hanno analizzato espressioni come «il più piccolo numero intero non definibile in meno di ventotto sillabe». A prima vista, sembra trattarsi della designazione di un numero ben preciso – finché non ci si palesa il paradosso: l'espressione medesima («il più piccolo numero intero non definibile in meno di ventotto sillabe») nomina quel numero utilizzando ventisette sillabe.

Anselmo stesso sembra aver intuito il problema. Egli si adopera per sottolineare che la sua definizione non implica che Dio sia la più grande cosa concepibile. Al contrario, per Anselmo Dio *non* è affatto concepibile: egli è più grande di tutto ciò che può essere concepito. Fin qui l'argomento non sembra porre particolari problemi: non v'è infatti niente di contraddittorio nell'affermare che ciò di cui non si può pensare niente di maggiore è esso stesso troppo grande per il pensiero. Niente di più grande di un Boeing 747 entra nel mio garage; ma ciò non significa che un Boeing 747 ci stia – è troppo grande per entrarci.

Il vero problema per Anselmo è spiegare come qualcosa che non può essere concepito possa trovarsi nell'intelletto tout court. Per risolvere tale difficoltà egli distingue, nel quarto capitolo del *Proslogion*, diversi modi in cui possiamo pensare o concepire una cosa. Quando pensiamo a un'espressione che significa una certa cosa, allora – dice Anselmo – stiamo pensando alla cosa in un certo modo; quando invece comprendiamo ciò che la cosa è realmente, in se stessa, allora pensiamo a essa in maniera differente. L'insipiente, conclude Anselmo, è colui che pensa soltanto le parole; il credente invece è colui che pensa Dio per come esso è. Egli tuttavia si spinge oltre, affermando che non solo lo stolto, ma ogni essere umano è incapace di comprendere la realtà che soggiace dietro alle parole «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore».

L'ultima parola di Anselmo sulla questione ricorre nel capitolo nono della replica che egli scrisse alle obiezioni di Gaunilone:

Ma anche se fosse vero che non si può pensare né intendere ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa

maggiore, non sarebbe falso affermare che si può pensare e intendere l'espressione "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore". Come infatti nulla proibisce la parola "ineffabile", sebbene non si possa dire ciò che si dice "ineffabile", e come si può pensare la parola "impensabile", sebbene non si possa pensare ciò che si dice "impensabile", così, quando si dice "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore", senza dubbio si può pensare e intendere ciò che si ode, anche se non si può pensare o intendere l'ente di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore (*Prosl., Risposta di Anselmo*, c. 9).

Per quanto sottile, questa difesa equivale di fatto a una resa. La premessa fondamentale dell'argomento ontologico era che Dio stesso esistesse nella mente dell'insipiente. Ma se, come apprendiamo ora, nella sua mente (e perfino in ognuno di noi) non c'è altro che una schiera di parole, allora l'argomento non può nemmeno cominciare.

L'onnipotenza in Pier Damiani e Abelardo.

Tra i temi su cui si cimentarono i filosofi e i teologi dei secoli XI e XII vi era la natura dell'onnipotenza divina. Definire che cosa si intenda nell'affermare che Dio è onnipotente sembra in prima battuta abbastanza semplice: significa che Egli può fare qualsiasi cosa. Una volta detto ciò, le difficoltà tuttavia si affastellano rapidamente: Dio può peccare? Può rendere contemporaneamente veri i contrari? Può cancellare il passato? Le risposte avanzate nell'ambito di questi dibattiti oscillarono tra estremi. Nel XI secolo Pier Damiani estese i limiti dell'onnipotenza nel modo più ampio possibile; nel XII secolo Abelardo ne definì invece la portata in maniera molto ristretta.

San Girolamo aveva scritto una volta alla suora di nome Eustochio: «Per quanto Dio tutto possa, non può restituire la verginità a una fanciulla, dopo che l'ha perduta». Nel suo trattato *De divina onnipotentia* Damiani si oppose a ciò. Discutendo di questi temi mentre erano seduti a mensa, ci racconta, il suo amico Desiderio di Montecassino aveva difeso Girolamo, affermando che l'unica

ragione che Dio poteva avere per non restituire illibatezza alle vergini era che non voleva farlo. Le cose, risponde Damiani, non stanno in questo modo. «Se Dio non può fare nessuna di quelle cose che non vuole, e non fa se non quello che vuole, non può dunque in nessun modo fare alcuna delle cose che non fa. Ne consegue pertanto che Dio non manda la pioggia perché non può». Dio non può fare cose malvagie come mentire, ma il restituire la verginità a una donna che non è più vergine non è una cosa cattiva, quindi non v'è ragione perché Egli non possa farlo.

In molti credettero che Damiani difendesse l'idea secondo cui Dio era in grado di modificare il passato – fino a far sí, ad esempio, che Roma non fosse mai stata fondata. Gli venne quindi obiettato che ciò equivaleva ad attribuire a Dio la capacità di rendere contemporaneamente veri i contraddittori («Roma fu fondata» e «Roma non fu fondata»). È possibile tuttavia che nell'attribuire a Dio il potere di ripristinare la verginità, Damiani avesse in mente un'operazione fisica, e non un vero e proprio smantellamento del passato. Dio, egli ci dice, non restituisce la verginità a quanti l'hanno perduta al fine di dissuadere gli uomini e le donne lussuriosi – in quanto, così facendo, rende i loro peccati facili da riconoscere. Damiani rifiuta l'idea che il potere divino si estenda fino a comprendere la contraddizione. «Niente può essere insieme e non essere; e ciò che non è secondo natura, senza dubbio non esiste. Tu dunque, a guisa di esoso esattore, pretendaresti che Dio faccia quel che è contrario alla sua natura, cioè il niente». Anche se Dio non può mutare il passato, può però generare il passato. Egli inoltre non può cambiare né il presente né il futuro: ciò che è, è; ciò che sarà, sarà. Questo non impedisce peraltro che vi siano molte cose contingenti, come il fatto che il tempo sia bello o piovoso (PL 145, 595 sgg.).

Nel riflettere su questo tema Abelardo si spinge oltre. Egli si chiede se Dio possa fare di più e meglio quello che fa, e se possa trattenersi dall'agire come agisce. È difficile, afferma, rispondere alla questione con un sí o con un no. Se Dio potesse fare di più o meglio di quanto fa, non sarebbe meschino da parte sua il non farlo? Dopo tutto, ciò non gli costerebbe alcuno sforzo. Tutto quello che egli compie, o si astiene dal compiere, lo fa o non lo fa per le migliori ragioni possibili, per quanto a noi nascoste. Da questo punto di vista

sembra che Dio possa agire soltanto nel modo in cui ha effettivamente agito. Per altro verso però, se prendiamo un peccatore qualsiasi posto sulla via della dannazione, è chiaro che egli potrebbe essere migliore di quello che è: se così non fosse, non si potrebbe biasimarlo – e ancor meno condannarlo – per i suoi peccati. Ma se questi può essere migliore, allora Dio può renderlo migliore. Quindi c'è qualcosa che Dio può fare meglio (*Theologia Scholarium*, 516).

Di fronte all'alternativa, Abelardo sceglie il primo corno del dilemma. Supponiamo che adesso non stia piovendo: così dev'essere, perché così Dio vuole. Ciò deve significare che adesso non è un momento opportuno per la pioggia. Quindi, se diciamo che Dio adesso potrebbe far piovere, gli stiamo attribuendo il potere di fare qualcosa di insensato. Egli può fare tutto ciò che vuole, ma se non vuole, allora non può. È vero che noi, creature meschine, possiamo agire diversamente da come di fatto agiamo; ma ciò non è qualcosa di cui andare fieri: si tratta piuttosto di un marchio della nostra infermità, così come lo sono le nostre capacità di camminare, mangiare e peccare. Sarebbe meglio, per noi, non avere la capacità di fare ciò che non dovremmo fare.

Nel replicare alla tesi secondo cui, perché i peccatori possano essere puniti giustamente, essi devono avere la possibilità di salvarsi, Abelardo rifiuta il passaggio da «Questo peccatore può essere salvato da Dio» a «Dio può salvare questo peccatore». Egli afferma che il principio logico che soggiace a questa idea – quello per cui «*p* se e solo se *q*» implica «è possibile che *p* se e solo se è possibile che *q*» – non è valido, fornendo come riprova alcuni controesempi. Un suono è udito se e solo se qualcuno lo ode; ma un suono è udibile anche se non c'è nessuno capace di udirlo. Se però Dio non può agire altrimenti da come agisce – si potrebbe controbattere –, egli non merita alcuna gratitudine da parte degli uomini. Abelardo ha tuttavia una risposta anche a questa obiezione. Dio non agisce sotto costrizione: la sua volontà è tutt'uno con la bontà che lo spinge necessariamente ad agire nel modo in cui agisce.

La trattazione di Abelardo – qui riassunta solo per sommi capi – è un notevole esempio di brillantezza dialettica, mediante la quale vengono introdotte o reinventate un certo numero di distinzioni

concettuali, rilevanti per diversi ambiti della logica modale. Resta però difficile sostenere che si tratti di un'analisi o di una difesa convincente del concetto di onnipotenza. Sicuramente essa non soddisfece i suoi contemporanei, in particolare san Bernardo. Una delle proposizioni condannate a Sens recitava: Dio può agire e trattenersi dall'agire solo in quel tempo e in quel modo in cui effettivamente agisce e si trattiene dall'agire, e in nessun altro (DB 374).

Grossatesta: l'onniscienza.

Nel XIII secolo l'attenzione si spostò dai problemi inerenti all'onnipotenza divina a quelli riguardanti l'onniscienza divina. Roberto Grossatesta scrisse un trattato breve e arguto sul libero arbitrio (*De libero arbitrio*), che si apre con la presentazione del seguente problema: «Tutto ciò che è conosciuto da Dio o è o fu o sarà [1]. A è conosciuto da Dio – e A sia una cosa futura contingente [2]: dunque A è o fu o sarà». Entrambe le premesse sono necessarie, quindi lo è anche la conclusione, dal momento che ciò che segue da premesse necessarie è anch'esso necessario. Bisogna pertanto concludere che A dev'essere a sua volta necessario, e che nel mondo non vi è reale contingenza.

Come dobbiamo giudicare tale argomento? La premessa maggiore [1] è senza dubbio necessaria, afferma Grossatesta; ma la premessa minore [2] è forse anch'essa una verità necessaria? Alcuni, sulla base dell'idea che Dio conosce solo gli universali, l'hanno ritenuta falsa; ma ciò è empio. Altri ne hanno sostenuto la falsità affermando che la conoscenza è solo di ciò che è, quindi i futuri contingenti, che non ci sono, non sono conoscibili. Ciò però rende la conoscenza divina soggetta a mutamento: ci sarebbero infatti cose che Dio non conosce adesso, ma che conoscerà in futuro.

Dovremmo forse dire, dunque, che la premessa minore è vera, ma contingente? Se così fosse, vi sarebbero casi in cui Dio conosce che *p*, ma potrebbe anche non conoscere che *p*. Di nuovo, però, se Dio potesse passare dallo stato di conoscenza che *p* a quello di non conoscenza che *p*, allora la sua conoscenza sarebbe soggetta a variazione. Si potrebbe in effetti argomentare in favore del fatto che essa è variabile alla maniera seguente: «Dio sa che io mi siederò e, dopo essermi seduto, non saprà che mi siederò, ma saprà che mi

sono seduto. Dunque sa qualcosa che non saprà» (*De lib. arb.* 162).

Grossatesta scarta tale sofisma: esso non mostra che la conoscenza di Dio varia in relazione alle essenze delle cose stesse, ma ci rende soltanto manifeste le peripezie dei tempi verbali utilizzati dagli uomini. Dobbiamo invece affermare quanto segue: qualunque cosa Dio conosce adesso, non potrà non conoscerla più tardi, e ciò indipendentemente dall'esistenza o dall'inesistenza al momento attuale dell'oggetto della sua conoscenza. Né «Verrà l'anticristo» né «Dio sa che l'anticristo verrà» possono passare dall'esser vere all'esser false. Supponiamo infatti che «Verrà l'anticristo» muti in questo istante da vera in falsa. Se adesso è falsa, afferma Grossatesta, essa deve sempre essere stata falsa – e ciò contraddice la tesi secondo cui essa ha cambiato il proprio valore di verità. Essa non può dunque mutare in alcun modo, se non realizzandosi come vera; e lo stesso si applica a «Dio sa che l'anticristo verrà» (*De lib. arb.* 165).

Esaminando la stessa questione – se Dio sappia sempre ciò che eternamente sa – Pietro Lombardo nelle sue *Sentenze* diede una risposta simile. I profeti che predissero la nascita di Cristo, e i cristiani che oggi celebrano tale evento, hanno a che fare con la medesima verità.

Ciò che allora era futuro, adesso è passato: quindi bisogna cambiare le parole per designarlo. Come [dunque] parlando in diversi tempi designiamo lo stesso giorno ora con l'avverbio “domani”, mentre è ancora futuro, ora con [l'avverbio] “oggi”, mentre è ancora presente, ora con [l'avverbio] “ieri”, mentre è passato [...]. Infatti i tempi sono cambiati, come dice sant'Agostino, e così sono mutate le parole, non la fede (I *Sent.* 41. 3).

Queste osservazioni lasciano tuttavia irrisolto il problema iniziale di Grossatesta. Nell'antico regno di Israele, ad esempio, qualcuno potrebbe affermare «Isaia ha previsto la cattività degli Ebrei. Quindi non può non aver previsto la cattività degli Ebrei. Ne segue che la cattività degli Ebrei non può non avvenire». Dobbiamo concludere da ciò che tutto accade per necessità? Oppure dobbiamo ritenere che quanto è necessariamente implicato da verità necessarie è di

per sé soltanto contingente?

La soluzione, secondo Grossatesta, risiede nel distinguere due tipi di necessità. «Che *p*» è una necessità forte (o assoluta) se è impossibile che si sia mai verificato «che non-*p*». «Che *p*» è invece una necessità debole (o semplice) se è impossibile che d'ora in poi si verifichi «che non-*p*». Nell'argomento da cui abbiamo preso le mosse, la premessa minore e la conclusione sono necessità deboli, non forti. La necessità debole è compatibile con la libertà, quindi l'argomento non spazza via il libero arbitrio. Così facendo preserviamo peraltro il principio secondo cui ciò che segue dal necessario è esso stesso necessario, anche se lo è soltanto nello stesso senso in cui lo sono le sue premesse (*De lib. arb.* 168).

San Tommaso: eterna conoscenza e potere di Dio.

La soluzione offerta da Grossatesta, per quanto perspicace, non fu ritenuta soddisfacente dai pensatori medievali successivi. Tommaso d'Aquino rifiutò l'idea – comune a Grossatesta e a Pietro Lombardo – secondo cui i due enunciati «Cristo nascerà» e «Cristo è nato» esprimevano la stessa identica proposizione. Egli chiama i fautori di tale punto di vista «antichi nominalisti».

Gli antichi nominalisti dicevano che vi è piena identità in queste tre proposizioni: «il Cristo nasce», «il Cristo nascerà», «il Cristo è nato», perché tutte e tre indicano la stessa cosa: la nascita di Cristo; e da ciò segue che tutto quello che Dio ha saputo, lo sa, perché ora sa che il Cristo è nato, il che significa la stessa cosa che: Cristo deve nascere. – Ma questa opinione è falsa. Sia perché la diversità delle parti del discorso causa la diversità degli enunciati; sia perché ne verrebbe che una proposizione, che è vera una volta, sia sempre vera. E ciò ha contro di sé Aristotele, il quale osserva che la frase: «Socrate siede», è vera mentre egli siede; ma è falsa appena si alza (*ST* 1a 14. 15).

Se reputiamo dunque che l'oggetto della conoscenza divina sia proposizionale, allora non è vero che tutto ciò che Dio ha saputo, Egli adesso lo sappia. Ciò però non ci obbliga automaticamente a

sostenere che la conoscenza divina sia volubile: essa semplicemente non si esercita per mezzo di proposizioni, come invece fa la nostra.

Tommaso presenta la propria soluzione al problema della conciliazione di prescienza divina e contingenza articolandola in due passaggi successivi. Il primo è rappresentato dalla distinzione, divenuta comune a partire da Boezio, fra due maniere di analizzare le proposizioni modali⁹. La proposizione «Tutto ciò che Dio conosce è vero necessariamente» è ambigua. Essa può significare (A) oppure (B):

(A) «Tutto ciò che Dio conosce è vero» è una verità necessaria

(B) Tutto ciò che Dio conosce è una verità necessaria.

Nella terminologia di Tommaso, (A) è un esempio di proposizione *de dicto*: essa considera l'affermazione di partenza come una meta-affermazione sullo status della proposizione riportata tra virgolette; (B) invece è un esempio di proposizione *de re*, ossia un'affermazione di primo livello. Secondo Tommaso, (A) è vera, mentre (B) è falsa. Delle due, egli afferma, solo (B) è incompatibile con la conoscenza divina delle verità contingenti.

Fin qui non si incontrano particolari problemi. Nel suo tentativo di conciliazione di prescienza divina e contingenza mondana Tommaso si rende tuttavia conto di trovarsi di fronte a una difficoltà più seria. Essa emerge qualora consideriamo il fatto che in ogni proposizione condizionale vera, se l'antecedente è necessariamente vero, anche il conseguente sarà necessariamente vero. Prendiamo la proposizione «Se Dio ha saputo che qualcosa deve essere, allora quel qualcosa sarà»: essa è una verità necessaria. L'antecedente, se è vero, lo è necessariamente, poiché è espresso al tempo passato, e il passato non può essere modificato; ma ciò significa che anche il conseguente risulta una verità necessaria. La cosa futura, qualunque essa sia, avverrà quindi per necessità.

La soluzione di Tommaso a tale difficoltà consiste nel richiamarsi alla tesi che Dio è fuori dal tempo: la sua vita non ha come misura il tempo, egli afferma, bensì l'eternità. Quest'ultima, che è priva di parti, si sovrappone alla totalità del tempo. Di conseguenza, le cose che accadono in momenti differenti sono tutte presenti a Dio

contemporaneamente. Un evento è conosciuto *come futuro* solo se tra la conoscenza e l'evento vi è una relazione temporale; ma quella tra la conoscenza di Dio e gli eventi che si trovano nel tempo è sempre una relazione di simultaneità. Un evento contingente non giunge alla conoscenza divina come futuro, ma come presente; e come tale esso è necessario, poiché ciò che è, è, e nessuno ha il potere di alterarlo (ST 1a 14. 13).

La via d'uscita scelta da Tommaso è essenzialmente la stessa che era stata imboccata da Boezio, dal quale Tommaso riprende l'esempio volto a illustrare lo status sovratemporale della conoscenza divina. «È come chi vada per una strada e non vede coloro che gli vengono dietro; mentre uno che dall'alto di un monte abbraccia con lo sguardo tutto il percorso, vede simultaneamente tutti quelli che vi camminano» (ST 1a 14. 13). Tale soluzione dell'Aquinate si espone così alle stesse critiche che erano state mosse a Boezio: l'idea di un'eternità simultanea a ogni istante temporale fa collassare le distinzioni temporali, sia in cielo che sulla terra, rendendo irreali il tempo. Non si può dunque dire che Tommaso sia riuscito a conciliare la contingenza – e in particolare la libertà umana – con l'onniscienza divina.

Egli ebbe più successo nel difendere la coerenza di un altro attributo divino: l'onnipotenza. Nel suo primo tentativo di definire tale nozione, l'Aquinate afferma che Dio è onnipotente in quanto può fare tutto ciò che è logicamente possibile. Non si tratta di una posizione sostenibile, considerato anche il numero di controesempi al riguardo che lo stesso Tommaso sarebbe stato disposto ad accettare. È logicamente possibile che Troia non sia caduta, ma Tommaso (a differenza di Grossatesta) non ritiene possibile in alcun senso un'alterazione del passato da parte di Dio. Di fatto, egli preferì la formula «la potenza di Dio è infinita» a quella «Dio è onnipotente». Se volessimo azzardare una formulazione ancor più coerente, potremmo dire «Dio possiede tutte le potenze logicamente possibili», ma essa rappresenta ancora un'approssimazione, poiché alcune potenze logicamente possibili – come la potenza di indebolire, di ammalarsi e di morire – cozzano con altri attributi divini.

Dio può fare il male? E può fare meglio di come fa? Tommaso

risponde a queste domande affermando che Dio può fare solo ciò che è conveniente e giusto, ma data la condanna di Abelardo, egli deve ammettere che Dio potrebbe fare cose diverse da quelle che attualmente fa. Egli spiega così come debbano essere riconciliate le due proposizioni opposte:

Ora, questa affermazione: [Dio non può fare se non quello che è] *conveniente e giusto* possiamo intenderla in due maniere. Secondo una prima interpretazione [i termini] *conveniente e giusto* dovrebbero essere considerati in strettissimo rapporto con la parola è, in modo da restringere la frase a significare soltanto le cose attuali; e così, [con tale restrizione], andrebbero riferiti alla [divina] potenza. E in tal modo l'affermazione è falsa: perché ne viene fuori questo senso: *Dio non può fare se non quello che nel momento attuale è conveniente e giusto*. Se invece [i due termini] vengono considerati principalmente in rapporto alla parola *può*, che ha un valore [non restrittivo, ma] di amplificazione, e soltanto secondariamente sono messi in rapporto con la parola è, allora si verrà a significare un presente indeterminato, e ne risulterà un'affermazione vera, con questo significato: *Dio non può fare se non quello che, se Egli lo facesse, sarebbe conveniente e giusto* (ST 1a 25. 5. 2).

Se preferiamo parlare di mondi possibili anziché di potenze, potremmo formulare l'idea di Tommaso nella maniera seguente. In ogni mondo possibile, ciò che Dio fa è conveniente e giusto; ma da ciò non consegue – né è vero – che tutto ciò che Dio fa sia conveniente e giusto in ogni mondo possibile.

Dio avrebbe potuto fare il mondo migliore di come è? Non avrebbe potuto farlo con un metodo migliore, sostiene Tommaso: lo fece nella maniera più saggia e migliore possibile. Avrebbe potuto fare l'uomo migliore? Non avrebbe potuto fare la natura umana migliore di come essa è: creature che per natura fossero migliori di noi non sarebbero uomini, replica Tommaso. Se però guardiamo a ciascun

singolo individuo, allora è vero che Dio avrebbe potuto farlo migliore. Data ogni creatura effettiva, quale che ne sia il rango, rientra nella potenza di Dio il renderla migliore. Non esiste però qualcosa come la migliore di tutte le creature possibili, né tantomeno il migliore dei mondi possibili.

Tommaso: le prove a favore dell'esistenza di Dio.

Nell'ambito della teologia filosofica, san Tommaso non viene ricordato tanto per la sua analisi degli attributi divini, quali onnipotenza e onniscienza, quanto piuttosto per gli sforzi profusi nello stabilire l'esistenza di Dio attraverso metodi squisitamente filosofici. Prove dell'esistenza di Dio si incontrano in molti luoghi della sua opera. Nel *De potentia*, ad esempio, egli prende come punto di partenza per la dimostrazione il gusto del pepe e dello zenzero. Ogniquale delle cause, i cui effetti propri sono diversi, producono anche un effetto comune, tale effetto aggiuntivo deve essere prodotto in virtù di qualche causa superiore, di cui esso è l'effetto proprio. Il pepe e lo zenzero, per esempio, oltre a produrre gli effetti loro peculiari, hanno in comune il fatto che entrambi producono calore: e lo fanno in ragione della causalità esercitata dal fuoco, di cui il calore costituisce l'effetto proprio.

Tutte le cause create hanno un effetto comune che è l'essere, benché individualmente ciascuna di esse abbia un effetto proprio, per cui si distinguono: così il calore fa una cosa essere calda; l'architetto dà l'essere alla casa. Perciò esse hanno questo in comune, che causano l'essere, ma sono differenti per il fatto che il fuoco causa il fuoco, e l'architetto causa la casa. Pertanto è necessario che esista una causa superiore a tutte grazie alla quale tutte causino l'essere, e il cui effetto proprio dia l'essere. E questa causa è Dio stesso (DP 7. 2c).

Piú note in proposito sono le *cinque vie*, esposte quasi all'inizio della *Summa theologica*: (1) il moto nel mondo è spiegabile solamente se vi è un primo motore immobile; (2) la serie concatenata delle cause efficienti nel mondo deve condurre a una causa incausata; (3) gli esseri contingenti e corruttibili devono dipendere da un essere indipendente e incorruttibile; (4) i differenti gradi di realtà e bontà

presenti nel mondo devono essere l'approssimazione a un massimo sussistente di realtà e bontà; (5) la teleologia che impronta di sé l'operare ordinario degli agenti privi di intelligenza presenti nell'universo implica l'esistenza di un essere ordinatore intelligente¹⁰.

Nessuna delle cinque vie dimostra con successo l'esistenza di Dio, in quanto ciascuna contiene o una fallacia, oppure una premessa falsa o discutibile. La prima via riposa sulla premessa che tutto ciò che si muove è mosso da qualcos'altro: un principio universalmente rifiutato a partire da Newton. La catena causale menzionata dalla seconda via non designa una serie di cause nel tempo (Tommaso stesso riteneva possibile una serie di questo tipo, estesa all'infinito indietro nel tempo), bensì una serie di cause simultanee – come un uomo che muove una pietra muovendo una leva. Non v'è però ragione per sostenere che la prima causa in tale catena sia Dio piuttosto che un normale essere umano. La terza via contiene un'inferenza fallace, ovvero quella da «Per ogni cosa c'è un momento in cui essa non esiste» a «C'è un momento in cui niente esiste». La quarta via si basa su una nozione platonica e sostanzialmente incoerente di «essere». La quinta via costituisce l'argomento di gran lunga più persuasivo, ma la sua premessa fondamentale, secondo cui «ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere» (*ST* 1a 2. 3), necessita, dopo Darwin, di un ragionamento più probante rispetto a quello che ci viene offerto.

Sono stati fatti molti tentativi, e presumibilmente molti se ne faranno ancora, per riformulare le cinque vie in maniera tale da eliminarne le false premesse e i passaggi fallaci. Tra i recenti tentativi di ripristinare la dimostrazione tomista dell'esistenza di Dio, uno dei più promettenti non muove dalla *Summa theologiae*, bensì dalla *Summa contra Gentiles*¹¹.

L'argomento procede nella maniera seguente. Ogni cosa esistente ha una ragione per la propria esistenza, e tale ragione risiede o nella necessità della propria natura, o nell'efficacia di qualche altro essere. Nel caso di un esistente qualunque, noi non tolleremmo infatti in nessun modo la sciatta affermazione secondo cui

semplicemente non c'è stata alcuna ragione per la sua esistenza. Una volta ammesso tale principio, è irrazionale abbandonarlo quando la cosa esistente è onnipervasiva, come l'universo.

Supponiamo che A sia una cosa naturale esistente, un elemento in una serie (forse senza inizio) di cause ed effetti, il quale, per sua natura, è incline indifferentemente tanto all'esistenza quanto alla non esistenza. La ragione dell'esistenza di A deve in questo caso risiedere nell'efficacia causale di altri enti. Ma per quanti enti contribuiscano all'esistenza presente di A, essi non potrebbero esserne la ragione se non vi fosse una causa prima all'apice della serie – ovvero un qualcosa tale per cui l'esistenza di qualsiasi altra cosa debba venirvi ricondotta, in quanto causa del suo essere.

Per quanto persuasivo, tale ragionamento è debole in un punto chiave. Che cosa si intende, quando si dice che A è «incline indifferentemente tanto all'esistenza quanto alla non esistenza»? Se ciò significa che A risulta «indifferentemente incline a persistere nell'esistenza così come ad abbandonarla», allora gli esseri contingenti del mondo quotidiano, da cui l'argomento muove, non soddisfano tali requisiti. Le cose contingenti non sono per natura ugualmente disposte a esistere o a non esistere: al contrario, la maggior parte delle cose è incline a permanere nell'esistenza. Dall'altra parte, se l'espressione significa che A risulta «indifferentemente incline a venire all'esistenza o meno», allora scivoliamo nell'assurdo: prima che A esista non v'è infatti niente di simile a un individuo A non-esistente, di cui si possa dire che abbia o meno la tendenza a venire all'esistenza.

Duns Scoto: la prova metafisica di un Ente infinito.

I difetti presenti nelle prove proposte da Tommaso emersero già nel periodo immediatamente successivo alla sua morte. Tra i critici dell'Aquinate vi era Duns Scoto, il quale avanzò in alternativa le proprie dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Tra di esse, quella più simile all'argomento della *Summa contra Gentiles* si serve del concetto di causalità per dimostrare l'esistenza di una causa prima. Supponiamo che vi sia qualcosa in grado di venir portato a esistere, afferma Scoto. Che cosa potrebbe portarlo all'esistenza? Deve sicuramente trattarsi di un qualcosa, prosegue, poiché il niente non può causare alcunché. Deve inoltre trattarsi di qualcos'altro rispetto

alla cosa stessa, poiché niente può causare se stesso. Chiameremo questo qualcos'altro A. Tale A, potremmo chiederci a questo punto, è causato? Se non lo è, esso è una causa prima, ossia ciò che stavamo cercando. Se è causato, poniamo che B sia la sua causa. Possiamo però ripetere il medesimo ragionamento con B. Quindi, o proseguiamo all'infinito – il che è impossibile – oppure raggiungiamo una causa prima assoluta.

Scoto, come Tommaso, distingue due tipi di serie causali, definendo il primo tipo serie «essenzialmente ordinata» e il secondo tipo serie «accidentalmente ordinata». Egli non nega la possibilità di un regresso infinito di cause accidentalmente ordinate – come la serie successiva degli esseri umani, ciascuno generato da un uomo precedente. Si tratta però di una serie ordinata, appunto, soltanto *accidentalmente*: un padre può essere la causa di suo figlio, ma non è la causa della generazione dei suoi nipoti da parte del figlio stesso. In una serie essenzialmente ordinata invece, A non causa soltanto B, il quale a sua volta causa C; bensì A causa contemporaneamente anche il fatto che B causi C. È solo nel caso di serie essenzialmente ordinate (per esempio, il giardiniere che smuove la terra muovendo la vanga) che il regresso all'infinito viene evitato. Una serie accidentalmente ordinata di cause è, per così dire, una sequenza orizzontale; mentre una serie essenzialmente ordinata è invece una gerarchia verticale. «L'infinità – ci dice Scoto – è impossibile nell'ordine ascendente» (*DPP* 4, p. 22).

Anche effettuando la distinzione tra i due tipi di serie causali, sembra che il ragionamento di Scoto – se considerato come prova dell'esistenza di Dio – contenga alcuni punti deboli. In primo luogo pare che, analogamente a quanto accadeva in una delle possibili interpretazioni della *Summa contra Gentiles*, esso presupponga che sia sensato parlare di qualcosa di inesistente come se questo fosse dotato (o privo) della possibilità di venire all'esistenza¹². In secondo luogo, non è chiaro perché l'argomento non conduca a dimostrare l'esistenza di un certo numero di cause prime finite, anziché di un'unica causa prima infinita.

Scoto, in effetti, ammette di non aver prodotto una dimostrazione di Dio; ma il motivo che egli adduce non rientra tra quelli sopra elencati. A differenza di Tommaso, il quale prendeva le mosse

dall'esistenza attuale, nel mondo, di sequenze causali, Scoto incomincia dalla semplice possibilità della causazione. Si tratta di un'opzione deliberata, in quanto Scoto preferì basare la propria dimostrazione non su fatti naturali contingenti, bensì su pure possibilità astratte. Cominciando dalla mera fisica – credeva – non si sarebbero mai oltrepassati i limiti del cosmo finito.

Tale scelta fa sí, tuttavia, che l'argomento finora esposto dimostri soltanto la possibilità di una causa prima: resta ancora da dimostrare che questa esiste attualmente. Ecco perché Scoto, in effetti, fa un passo ulteriore, offrendo una dimostrazione del fatto che essa *deve* esistere. Una causa prima, per definizione, non può essere portata a esistere da nient'altro; dunque o essa semplicemente esiste, oppure non esiste. Se non esiste, perché non esiste? Qualora la sua esistenza sia affatto possibile, non v'è niente che possa causarne l'inesistenza. Ma abbiamo in precedenza dimostrato che essa è possibile; quindi deve esistere. Oltre a ciò, essa dev'essere infinita – poiché non può esservi niente che ne limiti la potenza. Scoto accetta inoltre che un Ente infinito è possibile soltanto se, nel concetto di un Ente siffatto, non vi sono incoerenze. Egli reputa che non aver mostrato la coerenza del concetto di «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» costituisca uno dei lati deboli della prova di Anselmo. Se vi fosse qualche incoerenza tra la nozione di Ente e quella di infinità, prosegue Scoto, essa sarebbe tuttavia già stata individuata da tempo. L'orecchio percepisce immediatamente un suono discordante, e l'intelletto fa lo stesso con le incompatibilità (*Ord.* 4. 162-3).

Anche concedendo a Scoto che la nozione di Dio sia coerente, la sua dimostrazione non sembra tuttavia riuscire nel proprio intento. La ragione dell'insuccesso risiede nel fatto che essa ricorre a tre accezioni differenti di «possibile»: possibilità logica, possibilità epistemica, e possibilità reale. Dalla semplice possibilità logica dell'esistenza di Dio non si può però derivare alcuna affermazione riguardo alla sua esistenza attuale o effettiva. Un agnostico potrebbe anche ammettere che forse, per quelle che sono le nostre conoscenze, potrebbe esserci un Dio: questo è quanto si intende per «possibilità epistemica». Ma dalla possibilità logica e da quella epistemica non segue alcunché riguardo alla possibilità reale, né tantomeno riguardo all'attualità. «È possibile che ci sia un Dio» non

coincide con «È possibile per Dio venire all'essere»¹³. Poiché il concetto di divinità implica l'esistenza eterna, niente ha la facoltà di portare all'esistenza un dio. Se esiste, Dio deve essere sempre esistito. Niente ha inoltre la facoltà di evitare che un dio esista, o di terminarne l'esistenza. Data la natura del concetto *Dio*, potenze di quest'ultimo genere risultano concettualmente impossibili. La loro assenza però non ci dice nulla riguardo al fatto che a tale concetto corrisponda o meno un'istanza effettiva nella realtà.

Per Scoto, l'elemento più importante del concetto di Dio è l'infinità. L'infinità è una nozione più semplice e basilare di altre, quali ad esempio la bontà: essa è costitutiva dell'essere divino, non è solo un suo attributo. Secondo Scoto l'infinità è un carattere che definisce tutti gli attributi divini: la bontà divina è bontà infinita, la verità divina è verità infinita, e così via. Ogni perfezione divina «ha la sua perfezione formale, derivante dall'infinità dell'essenza come sua radice e fondamento» (*Oxon.* 4. 3. 1. 32). Scoto dimostra così l'esistenza di Dio, in primo luogo, come esistenza di un principio primo infinito; e solo dopo averne stabilito l'infinità passa a derivare gli altri attributi divini – tra i quali la semplicità e l'unicità.

Scoto non credeva che tutti gli attributi divini fossero dimostrabili per mezzo della ragione naturale. La ragione poteva provare che Dio era infinito, unico, semplice, eccellente e perfetto; ma non poteva dimostrare che fosse onnipotente. Sotto questo punto di vista la Rivelazione ci ha testimoniato che Dio ha potere di fare cose che la ragione non avrebbe mai sospettato potesse fare (come generare un figlio). La ragione può tuttavia mostrare che Dio ha avuto il potere di creare dal nulla, e che nel fare ciò Egli ha goduto di libertà assoluta.

Dio, ovvero l'ente infinito, riflettendo sulla propria essenza, vede che essa può venir riprodotta o imitata in diversi modi, sebbene parziali: così si generano, ancor prima della creazione, le essenze delle cose, le quali esistono sotto forma di idee divine. Tale riflessione è un'attività dell'intelletto divino, non un'azione libera della divina volontà:

L'intelletto divino produce, in quanto, in qualche modo, logicamente antecedente all'atto della divina volontà, quegli oggetti nel loro essere intellegibili, e

quindi rispetto a essi sembra essere una mera causa naturale, dal momento che Dio non è una causa libera rispetto a niente, se non a ciò che presuppone in qualche modo la sua volontà o un atto del suo volere (*Ord.* 1. 163).

Secondo la concezione di Scoto, le essenze nella mente divina non sono, di per sé, né singole né molteplici, né universali né particolari. Esse somigliano – e non è un caso – alla *cavallinità* di Avicenna, la quale non era identica a nessuno dei cavalli reali, né al concetto universale di cavallo presente nella mente umana. Mediante un atto della volontà, sovrano e inspiegabile, Dio stabilisce che alcune di queste essenze debbono istanziarsi nella realtà; ed è così che viene creato il mondo. Il decreto della volontà divina è eterno e immutabile, ma la sua attuazione ha luogo nel tempo (*Ord.* 1. 566). Non possiamo indagare le ragioni di tale decreto divino: Dio non crea in funzione di un qualche bene, perché semmai tutto il bene che è nelle creature è la conseguenza della sua creazione.

Scoto, Ockham e Valla: la prescienza divina.

Come abbiamo appena visto, in Scoto la conoscenza divina di ciò che è possibile precede l'atto di volontà mediante cui Dio porta effettivamente all'esistenza le entità possibili da lui scelte. La conoscenza che Dio possiede di ciò che è attuale dipende unicamente dalla conoscenza che Egli ha della propria volontà. Scoto rifiuta la concezione tomista di un Dio che è onnisciente in quanto vede l'intera estensione del tempo come presente a lui tutta in una volta. Tutto ciò che è presente a Dio, egli afferma, non può essere genuinamente né passato né futuro: il modo in cui le cose appaiono a Dio è il modo in cui esse sono realmente. Secondo Scoto, Dio conosce ciò che è stato, ciò che è, e ciò che sarà, in virtù del fatto che Egli è consapevole del proprio decreto, per mezzo del quale tali circostanze vengono determinate. Si potrebbe credere che una tale spiegazione dell'onniscienza divina, e in particolare della prescienza, non lasci aperto alcuno spiraglio all'esercizio del libero arbitrio, e Scoto si confronta assai seriamente con tale obiezione; ma alla fine la respinge.

Prendiamo, dice, l'argomento seguente: «Dio crede che domani mi siederò; ma io non mi siederò domani; quindi Dio è in errore». Esso

è senza dubbio valido. Risulta dunque valida anche la seguente variazione del ragionamento stesso: «Dio crede che domani mi siederò; ma è possibile che domani io non mi sieda; quindi Dio può errare». Stiamo semplicemente impiegando lo schema: se p e q implicano r , allora p e *possibilmente* q implicano *possibilmente* r . Poiché però Dio non può sbagliarsi, l'argomento sembra mostrare piuttosto l'impossibilità, per me, di fare qualcosa di diverso da quanto Dio ha previsto che io faccia.

La soluzione di Scoto a questa difficoltà sta nel negare la validità dello schema su cui l'argomento si basa. Nel fare ciò egli offre un controesempio, che potremmo rendere nella maniera seguente. Poniamo vi siano due valigie, A e B, e che io sia in grado di portare singolarmente ciascuna di esse. Supponiamo inoltre che io stia già trasportando la mia valigia A. In questo caso, portare anche la tua valigia B significherebbe portare sia A sia B, il che va oltre le mie forze. «Sto portando A e sto portando B» implica ovviamente «Sto portando A e B». Tuttavia «Sto portando A» e «Posso portare B» non implicano, di per sé, «Posso portare A e B» insieme (*Lect.* 17. 509).

La risposta di Scoto è efficace, e risulta applicabile in molti altri contesti, oltre a quello teologico. Vi sono molti casi in cui io posso compiere un'azione X, ma non lo farò. In tali circostanze vi saranno descrizioni del fare X stando alle quali io in effetti non compierò X. Supponiamo dunque che io mi appresti a mangiarmi la torta. Se voglio, *posso avere* la torta, ma ciò che farò non è *avere* la torta bensì *mangiarla*. Date le circostanze, avere la torta significherebbe anche mangiarsela. Ma dal momento che, se voglio, posso averla, in base a tale principio sembrerebbe che io possa insieme avere la torta e mangiarmela¹⁴. La demolizione di tale principio, che Scoto intraprende nell'intento di mostrare che la libertà umana è compatibile con il decreto divino, rappresenta il fondamento essenziale per ogni forma di compatibilismo: ossia per ogni tentativo di mostrare che la libertà e il determinismo non sono opposti e tra loro contraddittori, come invece sembrano a prima vista.

Come Scoto aveva in precedenza fatto con Tommaso, così Ockham rifiutò a propria volta il metodo utilizzato da Scoto per conciliare la prescienza divina con la libertà umana. Dio, aveva affermato Scoto,

prevede gli eventi futuri in quanto è consapevole delle proprie intenzioni. Tali eventi sono contingenti, e non necessari, poiché gli stessi decreti divini sul mondo sono contingenti. Questa teoria, replica Ockham, può riuscire a preservare la contingenza, ma non basta a lasciare alle creature la libertà di scelta, fornendo al contempo un fondamento alla prescienza¹⁵.

La critica di Ockham alla posizione di Scoto è incisiva, ma a essa non fa seguito alcuna soluzione alternativa al problema della compatibilità fra prescienza divina e libertà umana. Ockham, di fatto, spiega di simpatizzare con la posizione (da lui erroneamente attribuita ad Aristotele) secondo cui le affermazioni sui futuri contingenti sono prive di valore di verità. A meno che non siano già vere, le proposizioni sui futuri contingenti non possono essere conosciute, nemmeno da Dio. Malgrado il ragionamento filosofico conduca a tali conclusioni, secondo Ockham siamo obbligati a ritenere che Dio conosca in maniera evidente tutti i futuri contingenti. In un trattato specificamente dedicato a tale problema, il *Tractatus de praedestinatione et de praescientia*¹⁶, egli conclude: «Io dico che è impossibile esprimere chiaramente il modo in cui Dio conosce i futuri contingenti. In ogni modo, bisogna ritenere che egli li conosce, ma per via contingente».

Questo è solo un esempio della peculiare convivenza, all'interno della teologia di Ockham, di devoto fideismo e agnosticismo filosofico. Egli critica le prove dell'esistenza di Dio elaborate da Tommaso e da Scoto. Da una parte è d'accordo con Scoto nell'affermare che senza un concetto univoco di ente sarebbe impossibile perfino concepire Dio (III *Sent.* 9, R); dall'altra però conviene con Tommaso nell'affermare che l'oggetto principale della mente umana non è l'ente, ma la natura della sostanza materiale (I *Sent.* 3. 1d).

La ragione filosofica non può dimostrare che Dio è la prima causa efficiente di tutto, afferma Ockham. Certo, affinché non vi sia un regresso infinito, vi dev'essere una causa prima; ma potrebbe anche non trattarsi di Dio, bensì di un corpo celeste o di un qualche spirito finito (*Quodl.* 2, p.1; *OTh.* 6. 108). Perfino l'impossibilità di un regresso causale infinito può a ben vedere essere messa in questione: perché non potrebbe darsi, infatti, una serie di enti

generati e generanti che risale all'infinito? Invece di chiederci che cosa porti all'esistenza alcunché, dovremmo piuttosto chiederci che cosa lo conserva nell'esistenza. Su questo punto Ockham concorda con quanti sostengono l'implausibilità di una serie infinita di entità simultanee che, al momento presente, ci conservano nell'esistenza. Se anche ciò non può essere mostrato con assoluta certezza, vi sono comunque argomenti sufficientemente ragionevoli per sostenerlo (I *Sent.* 2. 10).

Nell'ammettere la possibilità di una prova dell'esistenza di Dio, Ockham è disposto a spingersi fin qui, senza andare oltre. E anche quanto finora affermato – sostiene – non basta a dimostrare che c'è un unico Dio. *A fortiori* risulta impossibile dimostrare, mediante la ragione naturale, che Dio è infinito, eterno, onnipotente, e creatore del cielo e della terra. Riguardo alla conoscenza che Dio ha delle cose, non possiamo provare filosoficamente che Egli conosca le cose attuali diverse da Lui, per non parlare delle loro azioni future e libere. Tutte queste verità su Dio debbono essere accettate come oggetto di fede.

Il problema della riconciliazione di libertà e provvidenza continuò a occupare i pensatori dell'umanesimo, al pari di quanto aveva occupato gli scolastici. Nel 1439 Lorenzo Valla, filologo di corte di Niccolò V, scrisse un dialogo sul tema del libero arbitrio, in cui assunse un atteggiamento critico nei confronti della *Consolazione* di Boezio. Il dialogo muove da una questione ben nota: «Se Dio ha previsto che Giuda tradirà, è impossibile per Giuda non diventare un traditore». Esso si snoda per la maggior parte seguendo una serie di mosse e contromosse già note alle discussioni scolastiche: lo si legge come una sorta di versione elementare degli argomenti elaborati da Scoto. Tuttavia, verso la conclusione, Valla compie due mosse sorprendenti.

In primo luogo egli introduce nella discussione due dèi pagani. Il primo di essi è Apollo, il quale aveva predetto al re romano Tarquinio che avrebbe sofferto l'esilio e la morte. Di fronte ai lamenti di Tarquinio, Apollo aveva replicato sostenendo che, quanto a lui, avrebbe desiderato che la profezia fosse migliore; egli tuttavia si limitava a predire la sorte di Tarquinio, ma non la decideva. Tutte le recriminazioni dovevano essere indirizzate a Giove.

Introdurre in questo modo gli dèi non è, qui, solamente un orpello di matrice umanista: l'operazione permette a Valla di separare, senza incorrere nella blasfemia, i due attributi di sapienza onnisciente e volontà irresistibile, i quali, nella teologia cristiana, risultano uniti indissolubilmente nell'unico Dio.

La seconda mossa sorprendente è che, non appena la materia diviene controversa, Valla si rifugia in citazioni tratte dalla Scrittura. Egli si rifà al passo della *Lettera ai Romani* di Paolo in cui si tratta della predestinazione di Giacobbe e della ricasazione di Esaú. «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono inscrutabili i suoi giudizi e impenetrabili le sue vie!» (*Romani* 11. 33). Invece di conciliare filosoficamente la provvidenza divina con la libertà umana, Valla conclude denunciando i filosofi, e tra di essi soprattutto Aristotele. Riguardo a questo cruciale tema di teologia naturale, la scolastica nominalista e l'erudizione umanista finirono così per imboccare lo stesso vicolo cieco.

La docta ignorantia di Niccolò Cusano.

Il pensiero tardomedievale raggiunse una delle vette più alte di agnosticismo con il *De docta ignorantia* di Niccolò Cusano. Nessuno, dai tempi di Socrate, aveva sottolineato in maniera tanto risoluta come la saggezza consistesse nell'aver consapevolezza dei limiti della propria conoscenza. L'ignoranza brutta non è certo una virtù, sostiene Cusano; ma il processo dell'apprendimento non è altro che un accrescimento graduale della consapevolezza di quante cose ignoriamo. La verità è reale, ma noi esseri umani non possiamo avvicinarci a essa che asintoticamente:

La verità non è né un più né un meno, consiste in qualcosa di indivisibile e non può con precisione misurarla tutto ciò che esiste come diverso dal vero: così come il circolo il cui essere consiste in qualcosa di indivisibile, non può misurare il non-circolo. L'intelletto, dunque, che non è la verità, non comprende mai la verità in modo così preciso da non poterla comprendere più precisamente ancora all'infinito, perché sta alla verità come il poligono sta al cerchio. Quanti più angoli avrà il

poligono inscritto, tanto piú sarà simile al cerchio:
tuttavia, non sarà mai uguale, anche se avremo
moltiplicato i suoi angoli all'infinito (*DDI* 1. 3).

Quanto detto in merito all'approssimarsi dell'intelletto alla verità intesa in senso generale, vale a maggior ragione per l'approssimarsi alla verità riguardante Dio.

Il paradigma dell'indagine razionale è per Cusano la misura: noi ci avviciniamo a ciò che non conosciamo commisurandolo al già conosciuto. Non possiamo però sperare di misurare l'infinito, poiché non v'è proporzione tra le cose finite e ciò che invece è infinito. Ogni tentativo di apprendere qualcosa su Dio non ci rivela altro che un nuovo, infinito iato tra ciò che pensiamo Egli sia, e ciò che realmente è.

La nostra ragione, guidata dal principio di non contraddizione, procede operando distinzioni. Distinguiamo, ad esempio, il grande dal piccolo. Ma tali distinzioni sono per Cusano inutili quando si indaga su Dio. Possiamo pensare che Dio è la piú grande tra tutte le cose, il massimo fra gli enti. Certamente Egli è qualcosa rispetto a cui niente può essere maggiore. Ma allo stesso tempo Dio, che non ha affatto dimensioni, è anche ciò rispetto a cui niente può essere minore. Egli dunque è sia il minimo, sia il massimo. Questo è soltanto un esempio di un principio che per Cusano è piú generale: Dio è l'unione e la coincidenza degli opposti (*DDI* 1. 4).

Una delle coppie di opposti che coincidono in Dio è la coppia di essere e non-essere. Il massimo «eccede ogni intelletto [...] in quanto è assolutamente tutto ciò che può essere, è completamente in atto. E cosí non può essere piú grande, né, per la stessa ragione, piú piccolo, perché è tutto ciò che può essere. Ora, il minimo è ciò di cui non c'è nulla di piú piccolo. E poiché il massimo è allo stesso modo, è chiaro che il minimo coincide con il massimo» (*DDI* 1. 4). Indubbiamente queste affermazioni suonano piuttosto irrazionali. Sotto questo aspetto, Cusano loda quei filosofi che hanno distinto la ragione e l'intelletto, considerando l'intelletto come una facoltà intuitiva che può trascendere le contraddizioni individuate dalla ragione. Il linguaggio usato in senso letterale è incapace di cogliere il mistero divino: ecco perché dobbiamo ricorrere alla metafora e al simbolo. Le metafore predilette da Cusano sono quelle di tipo

matematico. Se prendiamo un cerchio finito e ne aumentiamo gradualmente il diametro, la curvatura della circonferenza diminuisce. Quando il diametro raggiunge l'infinità, la circonferenza diventa perfettamente retta. Così una linea retta (il massimo grado della rettitudine) è identica a una circonferenza infinita (il minimo grado della curvatura).

Altre metafore vengono utilizzate per descrivere la relazione tra Dio e l'universo. Tutte le creature sono involte o complicate (*complicata*) in Dio, mentre Dio è dispiegato o esplicito (*explicatus*) in esse. La relazione della creatura a Dio è la stessa che intercorre tra la mia immagine riflessa in uno specchio e me stesso; eccettuato il fatto che, nel caso del rapporto di Dio con le creature, lo specchio non differisce dall'immagine. Ogni creatura, prosegue Cusano, non solo rispecchia Dio, ma è immagine di tutte le altre creature. Creature diverse corrispondono a immagini dotate di differenti gradi di somiglianza al volto divino (*DDI* 2. 3).

Cusano appartiene, in maniera evidente, alla tradizione della *via negativa*, le cui radici risalgono a Dionigi l'Areopagita. Il suo agnosticismo supera tuttavia quello dei suoi predecessori, quale Eriugena. Cusano infatti ritiene che attribuire a Dio predicati negativi sia non meno fuorviante dell'utilizzarne di positivi. Nessun nome è appropriato a Dio, afferma. Non possiamo nemmeno chiamarlo «l'Uno», poiché per noi l'essere-uno esclude l'alterità e la pluralità. E se neghiamo tale esclusione, quando chiamiamo Dio «l'Uno», che cosa ci resta? Siamo ancor sempre infinitamente lontani dal nominare Dio (*DDI* 1. 24). Se prendiamo davvero coscienza di tale realtà, la nostra dotta ignoranza diverrà ignoranza sacra. Il meglio a cui noi, esseri umani, possiamo aspirare in questo mondo.

¹ Vedi *supra*, cap. VII.

² Vedi a. KENNY, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979, pp. 38-48.

³ Vedi *supra*, § *Il Dio di Agostino*.

⁴ Vedi W. L. CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument* cit, pp. 19-36 [trad. it. in C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam*

medievale cit., vol. I, p. 344].

⁵ Vedi *supra*, § *L'intelletto agente nel pensiero islamico*.

⁶ La parola araba per «esistenza», *anniyya*, viene tradotta in latino con *anitas*. Si tratta della risposta alla domanda *an est* («c'è un ...?»), proprio come *quidditas* è ciò che risponde al *quid est...* («Che cos'è...?») Il termine «anità» non è tuttavia mai entrato nel vocabolario filosofico successivo, come invece è accaduto a «quiddità»; se si volesse coniare una parola apposita per tradurne il significato, questa dovrebbe essere «se-ità» – ovvero, ciò che ci dice se c'è un Dio.

⁷ Vedi B. RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale* cit., p. 750.

⁸ Vedi A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974.

⁹ A proposito di Abelardo, si veda *supra*, § *La logica di Abelardo*.

¹⁰ Per una trattazione dettagliata delle «cinque vie» si veda A. KENNY, *The Five Ways*, Routledge, London 1969.

¹¹ Vedi N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 84-138.

¹² Cfr. le considerazioni sulla possibilità oggettiva svolte *supra*, § *La metafisica di Duns Scoto*.

¹³ La differenza fra le due affermazioni appare ovvia, se espressa nella nostra lingua; l'equivalente, nel latino medievale, lo è tuttavia molto meno.

¹⁴ Si ha qui l'esemplificazione dello schema sopra descritto rispetto al detto inglese *have the cake and eat it too*, che in italiano potrebbe rendersi approssimativamente con «avere la botte piena e la moglie ubriaca». L'applicazione dello schema porta a conclusioni incompatibili, ovvero rende vero quanto enunciato dal proverbio [N.d.T.].

¹⁵ Ockham rifiutò anche la nozione scotista di potenza non manifesta: vedi *supra*, § *Ockham contro Scoto*.

¹⁶ Ne è disponibile una traduzione inglese, a cura di N. Kretzmann e M. M. Adams, Appleton-Century-Crofts, Chicago 1969.

Appendice

Tavola cronologica

Alcune di queste date sono solo approssimative, mentre altre, soprattutto quelle che si riferiscono agli anni piú remoti, sono congetturali.

387	Conversione di sant'Agostino
430	Morte di sant'Agostino
480	Nascita di Boezio
525	Morte di Boezio
529	Giustiniano chiude le scuole di Atene
575	Morte di Giovanni Filopono
781	Alcuino incontra Carlo Magno
800	Carlo Magno è incoronato imperatore a Roma
863	Eriugena: <i>Periphyseon</i>
980	Nasce Avicenna
1077	Anselmo: <i>Proslogion</i>
1140	Abelardo è condannato a Sens
1155	<i>Sentenze</i> di Pietro Lombardo
1179	Averroè: <i>Il trattato decisivo</i>
1188	Fondazione delle prime facoltà a Oxford
1190	Maimonide: <i>La guida dei perplessi</i>
1215	L'università di Parigi riceve i suoi statuti
1225	Nasce Tommaso d'Aquino
1248	Alberto Magno a Colonia
1253	Morte di Grossatesta
1266	Inizio della stesura della <i>Summa theologica</i>
1274	Muoiono Tommaso e Bonaventura
1277	Condanna di 219 tesi a Parigi
1300	Scoto è lettore a Oxford
1307	Dante Alighieri incomincia la

	<i>Divina Commedia</i>
1318	Ockham tiene lezione a Oxford
1324	Marsilio: <i>Defensor pacis</i>
1347	Peste nera; morte di Ockham
1360	Wyclif diviene Master del Balliol College
1415	Il Concilio di Costanza condanna Wyclif
1439	Il Concilio di Firenze accoglie i greci
1440	Niccolò Cusano: <i>De docta ignorantia</i>
1469	Ficino intraprende la <i>Theologia platonica</i>
1513	Il Concilio Lateranense V condanna Pomponazzi

Bibliografia

La presente bibliografia contiene una selezione di lavori che i lettori troveranno utili qualora vogliano approfondire i loro interessi relativi ai pensatori medievali e alle tematiche filosofiche da loro discusse. La selezione si limita, con poche eccezioni, a opere in lingua inglese e italiana, generalmente di facile accesso; molte di queste contengono, a loro volta, bibliografie assai più complete.

a) Fonti e traduzioni.

ABBREVIAZIONI GENERALI

CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis.
CCMP	A. S. McGrade, <i>The Cambridge Companion to Medieval Philosophy</i> , Cambridge University Press, Cambridge 2003.
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina.
CHLGP	A. H. Armstrong (a cura di), <i>The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy</i> , Cambridge University Press, Cambridge 1967.
CHLMP	N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg (a cura di), <i>The Cambridge History of Later Medieval Philosophy</i> , Cambridge University Press, Cambridge 1982 [trad. it. parziale (parti III-V) di P. Fiorini, <i>La Logica nel Medioevo</i> , Jaca Book, Milano 1999].
CSA	<i>Commento ai «Secondi analitici»</i> .
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

DB	H. Denzinger (a cura di), <i>Enchyridion Symbolorum</i> , 33 ^a ed., Herder, Barcelona 1950 [ed. bilingue a cura di P. Hünermann, Edb, Bologna 1995].
IHWP	A. Kenny (a cura di), <i>The Oxford Illustrated History of Western Philosophy</i> , Oxford University Press, Oxford 1994.
PG	Patrologia Graeca.
PL	Patrologia Latina.
PMA	A. Hyman e J. J. Walsh, <i>Philosophy in the Middle Ages</i> , 2 ^a ed., Hackett, Indianapolis 1973.
Quodl. Sent.	<i>Questioni quodlibetali.</i> <i>Commento alle «Sentenze» di Pietro Lombardo</i> , citato per libro, distinzione, articolo e questione.

ABELARDO

Theologia Scholarium, a cura di E. M. Buytaert e C. J. Mews, in
CCCM 13 [trad. it. parziale di S. P. Bonanni, *Teologia degli scolastici:
libro III*, Pontificia università gregoriana, Roma 2004.

AE	<i>Conosci te stesso o etica</i> , a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976.
D	<i>Dialectica</i> , a cura di L. M. De Rijk, Van Gorcum, Assen 1970 ² .
LI	<i>Logica ingredientibus</i> , in <i>Peter Abaelards philosophische Schriften I</i> , a cura di B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-27.
LNPS	<i>Logica nostrorum petitioni sociorum</i> , in <i>Peter Abaelards philosophische Schriften II</i> , a cura di B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-27.

AGOSTINO

La citazione si riferisce nell'ordine al libro, al capitolo, e all'eventuale numerazione alternativa di capitolo (quando necessario). La ricorrente abbreviazione *Opera* si riferisce a *Opera omnia*, Città Nuova, Roma 1965.

83Q	<i>Ottantatre questioni diverse</i> , in <i>Opera</i> V.II.
CA	<i>Contra academicos</i> , in <i>Opera</i> III.I.
CCA	<i>The Cambridge Companion to Augustine</i> , a cura di E. Stump e N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
Conf.	<i>Le confessioni</i> , a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002.
DBC	<i>De bono coniugali</i> , in <i>Opera</i> VII.I.
DCD	<i>La città di Dio</i> , a cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992.
DCG	<i>De correptione et gratia</i> , in <i>Opera</i> XX.
DDP	<i>De dono perseverantiae</i> , in <i>Opera</i> XX.
DLA	<i>De libero arbitrio</i> , in <i>Opera</i> III.II.
DM	<i>De mendacio</i> , in <i>Opera</i> VII.II.
DMg	<i>De magistro</i> , in <i>Opera</i> III.II.
DPS	<i>De praedestinatione sanctorum</i> , in <i>Opera</i> XX.
DT	<i>De Trinitate</i> , in <i>Opera</i> IV.
DUC	<i>De utilitate credendi</i> , in <i>Opera</i> VI.I.
Ep.	<i>Epistulae</i> , in <i>Opera</i> XXI.I-XXII.A.
S	<i>Soliloqui</i> , a cura di O. Grassi, Bompiani, Milano 2002.

ANSELMO

Opera omnia, a cura di F. Schmitt, 6 voll., Th. Nelson, Edinburgh 1946-61.

Prosl.	<i>Proslogion (con la difesa dell'insipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo)</i> , a cura di
--------	--

L. Pozzi, Rizzoli, Milano 1992.

ARISTOTELE

Opere, a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 1972.

- | | |
|------------------|---|
| <i>De an.</i> | <i>Dell'anima</i> , trad. it. di R. Laurenti, in <i>Opere IV</i> ; trad. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996. |
| <i>De cael.</i> | <i>Del cielo</i> , a cura di O. Longo, in <i>Opere III</i> . |
| <i>Eth. Eud.</i> | <i>Etica eudemia</i> , trad. it. di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999. |
| <i>Eth. Nic.</i> | <i>Etica nicomachea</i> , trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993. |
| <i>Phys.</i> | <i>Fisica</i> , trad. it. di L. Ruggiu, Bompiani, Milano 1995. |

AVERROÈ

Commentary on Plato's Republic, a cura di E. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 1956.

Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione, trad. ingl. di C. Butterworth, Princeton University Press, Princeton 1983.

- | | |
|------------|---|
| <i>ARF</i> | <i>Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia</i> , a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994. |
| <i>IDI</i> | <i>L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi</i> , a cura di M. Campanini, Utet, Torino 1997. |

AVICENNA

Avicenna Latino, *Liber de Anima*, a cura di S. Van Riet, 2 voll., Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1977-83.

- | | |
|----------------|--|
| <i>Metaph.</i> | <i>Libro della guarigione. Le cose divine</i> , a cura di A. Bertolacci, |
|----------------|--|

Utet, Torino 2008.

BOEZIO

DCPh

La consolazione di Filosofia, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2010.

BONAVENTURA

Opera omnia, 10 voll., Collegium S. Bonaventurae, Quarracchi 1882-1902.

Brev.

Breviloquium, in *Itinerario dell'anima a Dio*, *Breviloquio*, *Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano 1984.

CH

La sapienza cristiana: Collationes in Hexaemeron, a cura di V. C. Bigi, Jaca Book, Milano 1985.

Itin.

Itinerarium mentis in Deum, in *Itinerario dell'anima a Dio*, *Breviloquio*, *Riconduzione delle arti alla teologia* cit.

BURLEY

PAL

De puritate artis logicae tractatus longior, a cura di P. Boehner, The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (N.Y.) 1955.

CAETANO (TOMMASO DE VIO)

Commentary on Being and Essence, trad. ingl. di L. H. Kendzierski e F. C. Wade, Marquette University Press, Milwaukee (Wis.) 1964.

CUSANO (NICCOLÒ DA CUSA)

DDI

La dotta ignoranza, in *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici

Vescovini, Utet, Torino 1972.

DUNS SCOTO

Antologia filosofica, a cura di F. Di Marino, Nuova Cultura, Napoli 1966.

God and Creatures: The Quodlibetical Questions, Princeton University Press, Princeton 1975.

Opus oxoniense, a cura di L. Wadding, 12 voll., Durand, Lyons 1639.

Questions on the Metaphysics of Aristotle, 2 voll., trad. ingl. di G. Etzkorn e A. Wolter, Franciscan Institute, Saint Bonaventure (N.Y.) 1997.

CCDS	<i>The Cambridge Companion to Duns Scotus</i> , a cura di T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
DPP	<i>Trattato sul primo principio</i> , a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008.
Lect.	<i>Lectura</i> , in <i>Opera omnia</i> , voll. XVI-XXI, a cura di C. Balic e altri, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.
Ord.	<i>Ordinatio</i> , in <i>ibid.</i> , voll. I-XIII.

MEISTER ECKHART

[*Dell'uomo nobile. Trattati*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999].

Trattati e prediche, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982.

ERIUGENA

<i>Div. praed.</i>	<i>De divina praedestinatione</i> , CCCM 50, Brepols, Turnhout 1978.
<i>Periphyseon</i>	<i>Periphyseon</i> , PL 122, 283-296, a cura di E. Jeauneau, 5 voll.

(CCCM 161-165), Brepols,
Turnhout 1996-2003 [trad. it.
parziale *Il cammino di ritorno a
Dio. Il Periphyseon*, a cura di V.
Chietti, Mimesis 2011].

FILOPONO

AAW

*Against Aristotle on the Eternity of
the World*, trad. ingl. di C.
Wildberg, Duckworth, London
1987.

GROSSATESTA

De lib. arb.

Il libero arbitrio, in *Metafisica della
luce*, a cura di P. Rossi, Rusconi,
Milano 1986.

Hex.

Hexaemeron, a cura di R. C. Dales
e S. Gieben, The British Academy,
London 1982.

KILVINGTON

Sophismata

*The Sophismata of Richard
Kliverington*, trad. ingl. di N.
Kretzman e B. Kretzman, Oxford
University Press, New York 1990.

MAIMONIDE

Guida

La guida dei perplessi, a cura di M.
Zonta, Utet, Torino 2003.

MARSILIO DA PADOVA

Defensor

Il difensore della pace, a cura di C.
Vasoli, Utet, Torino 1960.

OCKHAM

Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei, trad. ingl. di N.

Kretzmann e M. Adams, Appleton-Century-Crofts, Chicago 1969.

- CCO *The Cambridge Companion to Ockham*, a cura di P. V. Spade, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- OND *Opus nonaginta dierum*, in *Opera politica*, a cura di H. S. Offler e altri, voll. I-III: Manchester University Press, Manchester 1956-74; vol. IV: Oxford University Press, Oxford 1997.
- OPh. *Opera philosophica*, in *Opera philosophica et theologica*, a cura di G. Gál e altri, 17 voll., The Franciscan Institute, Saint Bonaventure (N.Y.) 1967-88 [trad. it. parziale *Logica dei termini*, a cura di P. Müller, Milano, Rusconi 1992].
- OTh. *Opera theologica*, in *ibid.*

PICO DELLA MIRANDOLA

- De hominis* *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, La scuola, Brescia 1987.

PIER DAMIANI

- De div.* *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, a cura di P. Brezzi, Vallecchi, Firenze 1943.

PIETRO ISPANO

- SL *Trattato di logica. Summule logicales*, a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano 2004.

PLATONE

<i>Phaed.</i>	<i>Fedone</i> , trad. it. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011.
<i>Phaedr.</i>	<i>Fedro</i> , trad. it. di G. Reale, in <i>TS</i> .
<i>Tim.</i>	<i>Timeo</i> , trad. it. di G. Reale, in <i>TS</i> .
<i>TS</i>	<i>Tutti gli scritti</i> , a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010.

PLOTINO

<i>Enn.</i>	<i>Enneadi</i> , a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992.
-------------	---

POMPONAZZI

<i>DIA</i>	<i>Trattato sull'immortalità dell'anima</i> , a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999.
------------	--

PROCLO

<i>ET</i>	<i>Elementi di teologia</i> , in <i>I manuali</i> , trad. it. di C. Faraggiana di Sarzana, Rusconi, Milano 1985.
-----------	--

TOMMASO DA KEMPIS

<i>Imitatio Christi</i>	<i>Imitazione di Cristo</i> , a cura di C. Vitali, Rizzoli, Milano 1974.
-------------------------	---

TOMMASO D'AQUINO

L'edizione leonina (Roma 1882), che comprenderà tutte le opere di Tommaso, è incompleta e di utilizzo non agevole. Più comode sono le edizioni di singole opere (per esempio quelle pubblicate dalla Casa Editrice Marietti, solitamente tratte peraltro dal testo dell'edizione leonina).

<i>DEE</i>	<i>De ente et essentia</i> , a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1995.
<i>DP</i>	<i>La potenza divina</i> , a cura di B. Mondin, in <i>Le Questioni disputate</i> , voll. VIII-IX, Eds, Bologna 2003.

DRI	<i>De regimine Iudaeorum</i> , ed. leonina, vol. XXXXII.
DV	<i>Sulla verità</i> , a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.
IBT	<i>In Boethium de Trinitate</i> , in <i>Commenti a Boezio</i> , a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007.
<i>In I Periherm</i>	<i>Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias</i> , a cura di S. Parenti e G. Bertuzzi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.
ScG	<i>Somma contro i Gentili</i> , a cura di T. S. Centi, Utet, Torino 1975.
ST	<i>La Somma teologica</i> , a cura dei domenicani italiani, Salani, Firenze 1949-75.
WYCLIF	
U	<i>Tractatus de universalibus</i> , a cura di I. J. Mueller, Clarendon Press, Oxford 1985.

b) Ulteriori indicazioni bibliografiche.

Opere generali

ARMSTRONG, A. H. (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1967.

[BIFFI, I. e MARABELLI, C., *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, 6 voll., Jaca Book, Milano 2009].

[BORZACCHINI, L., *Il computer di Ockham. Genesi e struttura della Rivoluzione Scientifica*, Dedalo, Bari 2010].

[BOTTIN, F., *Filosofia medievale della mente*, il Poligrafo, Padova 2005].

CATTO, J. I., *The History of the University of Oxford*, I: *The Early Oxford Schools*, Oxford University Press, Oxford 1984.

– e EVANS, T. A. R., *The History of the University of Oxford*, II: *Late Medieval Oxford*, Oxford University Press, Oxford 1992.

[CHENU, M. D., *La teologia del dodicesimo secolo*, Jaca Book, Milano 1986].

[– *La teologia come scienza nel xiii secolo*, Jaca Book, Milano 1995].

COPLESTON, F. C., *A History of Philosophy*, 9 voll., Burnes Oates, London 1947-1975 [*Storia della filosofia*, Paideia, Brescia 1967-83].

CRAIG, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents, from Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, Leiden 1988.

[DE LIBERA, A., *La filosofia medievale* (1989), il Mulino, Bologna 1995].

[– *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995].

[FEDRIGA, R. e PUGGIONI, S. (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Led, Milano 1993].

[FLASCH, K., *Introduzione alla filosofia medievale*, prefazione di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002].

[FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M. e PARODI, M., *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*, 6^a ed. con aggiornamenti bibliografici, Laterza, Roma-Bari 2007].

GEACH, P. T., *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1980.

GIBBON, E., *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, 3 voll., trad. it. di G. Frizzi, Einaudi, Torino 1967.

[GILSON, É., *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Rizzoli, Milano 2011].

[– *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 2009⁷].

GRACIA, J. e NOONE, T., *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford 2003.

[GRANT, E., *Le origini medievali della scienza moderna* (1996), Einaudi, Torino 2001].

– *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

HUGHES, P., *A History of the Church*, III: *Aquinas to Luther*, Sheed & Ward, London 1947.

HYMAN, A. e WALSH, J. J., *Philosophy in the Middle Ages*, 2^a ed., Hackett, Indianapolis 1973.

KENNY, A., *A Brief History of Western Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998.

– (a cura di), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1994.

KNEALE, W. e KNEALE, M., *The Development of Logic*, Oxford University Press, Oxford 1962 [*Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972].

KNUUTTILA, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London 1993.

KRETZMANN, N., KENNY, A. e PINBORG, J. (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1982.

– STUMP, E. e altri, *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, I: *Logic and the Philosophy of Language*; II: *Ethics and Political Philosophy*; III: *Mind and Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

LEFTOW, B., *Time and Eternity*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991.

MARENBOON, J., *Later Medieval Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1987.

– *Early Medieval Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1988.

– (a cura di), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 1996.

– (a cura di), *Routledge History of Philosophy*, III: *Medieval Philosophy*, Routledge, London 1998.

MCGRADY, A. S., *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

PASNAU, R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 1997.

[PEREIRA, M., *La filosofia nel Medioevo. Secoli VI-XV*, Carocci, Roma 2008].

[PERLER, D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002].

SCHMITT, C. B. e SKINNER, Q., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

[SCIUTO, I., *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007].

SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London 1983.

SPADE, P. V. (a cura di), *Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett, Indianapolis 1994.

[VANNI ROVIGHI, S., *Storia della filosofia medievale: dalla patristica al secolo XIV*, a cura di P. B. Rossi, Vita e Pensiero, Milano 2006].

[WEINBERG, J. R., *Introduzione alla filosofia medievale*, il Mulino, Bologna 1985].

Agostino

[BEIERWALTES, W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995].

[BETTETINI, M., *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011²].

BROWN, P., *The Body and Society*, Columbia University Press, New York 1988 [*Il corpo e la società*, Einaudi, Torino 2010].

– *Augustine of Hippo. A Biography*, nuova ed., Faber & Faber, London 2000 [*Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 2005].

[CATAPANO, G., *Agostino*, Carocci, Roma 2010].

DIHLE, A., *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982.

[FLASCH, K., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 1983].

[GILSON, É., *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, trad. di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Genova 1997].

JORDAN, M. D., *The Ethics of Sex*, Blackwell, Oxford 2002.

KIRWAN, C., *Augustine*, Routledge, London 1989.

MARKUS, R. A., v. «Augustine», in a. H. ARMSTRONG (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.

[MARROU, I., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987].

MATTHEWS, G. B., *The Augustinian Tradition*, University of California Press, Berkeley 1999.

MENN, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

[PINCHERLE, A., *Vita di sant'Agostino*, Laterza, Roma-Bari 1980].

SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London 1983.

STUMP, E. e KRETZMANN, N., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

WILLS, G., *St Augustine*, Weidenfelds & Nicolson, London 1999.

Boezio

CHADWICK, H., *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology & Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981 [Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia, il Mulino, Bologna 1986].

[GRUBER, J., *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*, 2^a ed. ampliata, W. de Gruyter, Berlin - New York 2006].

MARENBOON, J., *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Tarda filosofia greca

[BEIERWALTES, W., *Proclo: i fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1990²].

CHADWICK, H., *East and West: The Making of a Rift in the Church*, Oxford University Press, Oxford 2003.

[CHIARADONNA, R. (a cura di), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Carocci, Roma 2012].

[REALE, G., *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari 1989].

SORABJI, R. (a cura di), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987.

Eriugena

[BEIERWALTES, W., *Eriugena: i fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1998].

MORAN, D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

O'MEARA, J. J., *Eriugena*, Clarendon Press, Oxford 1988.

Filosofia islamica

[CORBIN, H., *Storia della filosofia islamica* (1964), Adelphi, Milano 2000].

CRAIG, W. L., *The Kalam Cosmological Argument*, Macmillan, London 1979.

[D'ANCONA, C. (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005].

DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.

ESPOSITO, J. L., *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, New York 1991.

[HAYOUN, M.-R. e DE LIBERA, A., *Averroè e l'averroismo*, Jaca Book, Milano 2005].

LEAMAN, O., *Averroes and His Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988.

NASR, S. H. e LEAMAN, O., *History of Islamic Philosophy*, 2 voll., Routledge, London 1996.

PETERS, F. E., *Aristotle and the Arabs*, New York University Press, New York 1968.

Anselmo

BARNES, J., *The Ontological Argument*, Macmillan, London 1975.

[BARTH, K., *Anselmo d'Aosta: la prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Morcelliana, Brescia 2001].

[BENCIVENGA, E., *Dio in gioco: logica e sovversione in Anselmo d'Aosta*, Bollati Boringhieri, Torino 2006].

PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974.

SOUTHERN, R. W., *St Anselm and his Biographer*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.

– *Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 [*Anselmo d'Aosta, ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998].

[VISSER, S. e WILLIAMS, T., *Anselm*, Oxford University Press, Oxford 2009].

Filosofia del xii secolo

DRONKE, P. (a cura di), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

SOUTHERN, R. W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Blackwell, Oxford 2001.

Abelardo

[BALLANTI, G., *Pietro Abelardo: la rinascita scolastica del xii secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1995].

[FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M., *Introduzione a Abelardo*, Laterza, Roma 1988].

[GILSON, E., *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, Torino 1987].

MARENBO, J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Maimonide

[HAYOUN, M.-R., *Maimonide*, Presses Universitaires de France, Paris 1987].

[LARAS, G., *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Roma 1985].

RUDAWSKY, T. (a cura di), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1982.

[SIRAT, C., *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990].

[STRAUSS, L., *Filosofia e legge: contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Giuntina, Firenze 2003].

Grossatesta e Alberto Magno

MCEVOY, J., *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford 1982.

[PETAGINE, A., *Aristotelismo difficile: l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004].

[RODOLFI, A., *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Sismel, Firenze 2004].

WEISHEIPL, J. (a cura di), *Albertus Magnus and the Sciences*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1980 [*Alberto Magno e le scienze*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994].

Bonaventura

GILSON, E., *The Philosophy of St Bonaventure*, Sheed & Ward, London 1965 [*La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995].

Logica del XIII secolo

[PINBORG, J., *Logica e semantica nel Medioevo* (1972), Boringhieri, Torino 1984].

[FEDRIGA, R. e PUGGIONI, S., *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Led, Milano 1993, pp. 185-220].

Tommaso

[CHESTERTON, G. K., *San Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1998].

DAVIES, B. (OP), *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1992.

FINNIS, J., *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998.

GEACH, P., v. «Aquinas», in anscombe, g. e. m. e geach, p., *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1961.

[GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction a la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Parigi 1986].

KENNY, A., *The Five Ways*, Routledge, London 1969.

– *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979.

– *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1980 [*Tommaso d'Aquino*, Dall'Oglio, Milano 1981].

– *Aquinas on Mind*, Routledge, London 1993.

– *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002.

– (a cura di), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1969.

KRETZMANN, N., *The Metaphysics of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1997.

– *The Metaphysics of Creation*, Clarendon Press, Oxford 1999.

LONERGAN, B., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame (Ind.) 1967 [*Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di san Tommaso*, Città Nuova, Roma 2004].

PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

[PORRO, P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012].

[SCHÖNBERGER, R., *Tommaso d'Aquino*, il Mulino, Bologna 2002].

STUMP, E., *Aquinas*, Routledge, London 2003.

[TORRELL, J.-P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006].

TORRELL, J.-P., *Saint Thomas Aquinas: The Person and his Work*, Catholic University of America Press, Washington 1996 [*Tommaso d'Aquino. L' uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994].

[VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 2002].

WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino*, Blackwell, Oxford 1974 [*Tommaso d'Aquino: vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988].

Duns Scotus

BOS, E. P. (a cura di), *John Duns Scotus (1265/6-1308): Renewal of Philosophy*, Rodopi, Amsterdam 1998.

BROADIE, A., *The Shadow of Scotus: Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995.

CROSS, R., *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford 1998.

– *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999.

[GILSON, E., *Giovanni Duns Scotus: introduzione alle sue posizioni*

fondamentali, Jaca Book, Milano 2008].

LANGSTON, D. C., *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986.

VOS JACZN, A. e altri, *John Duns Scotus: Contingency and Freedom*, Kluwer, Dordrecht 1994.

WILLIAMS, T. (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

WOLTER, A. B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, a cura di M. M. Adams, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1990.

Ockham

ADAMS, M. MCCORD, *William Ockham*, 2 voll., University of Notre-Dame Press, Notre-Dame (Ind.) 1987.

[BECKMANN, J. P., *Wilhelm von Ockham*, Beck, München 2010²].

[GHISALBERTI, A., *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972].

SPADE, P. V. (a cura di), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

La filosofia dopo Ockham

[BLOCH, E., *Filosofia del Rinascimento*, il Mulino, Bologna 1997].

CASSIRER, E. e altri (a cura di), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, Chicago 1959.

COURTENAY, W. J., *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton University Press, Princeton 1987.

[FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M., *Wyclif: il comunismo dei predestinati*, Sansoni, Firenze 1975].

[GARIN, E. (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2007⁷].

HUDSON, A. e WILKS, M., *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987.

KENNY, A., *Wyclif*, Oxford University Press, Oxford 1985.

– (a cura di), *Wyclif in his Times*, Oxford University Press, Oxford 1986.

KRETZMANN, N. (a cura di), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1982.

Mistica

[SACCON, A., *Nascita e Logos: conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La Città del Sole, Napoli 1998].

[VANNINI, M., *Meister Eckhart e il «fondo dell'anima»*, Città Nuova, Roma 2004].

Indice dei nomi

- Abelardo, Pietro
 - Abu Yakub Yusuf, califfo di Cordova
 - Adams, Marlyn McCord
 - Adeodato
 - Agostino, Aurelio, vescovo d'Ipbona, santo
 - Alberto Magno di Bollstädt, santo
 - Alcuino di York
 - Alessandro di Hales
 - Alfredo il Grande, re del Wessex, santo
 - Alighieri, Dante
 - Ambrogio, Aurelio, vescovo di Milano, santo
 - Ammonio di Ermia
 - Anselmo d'Aosta, abate del Bec, santo
 - Archimede di Siracusa
 - Aristotele
 - Attila
 - Averroè, *vedi* Ibn Rushd, Muhammad ibn Ahmad
 - Avicebron, *vedi* Ibn Gabirol, Solomon
 - Avicenna, *vedi* Ibn Sina, Abu Ali
-
- Babolin, Albino
 - Bacone, Francesco
 - Bacone, Ruggero
 - Barnes, Jonathan
 - Benedetto XII (Jacques Fournier), papa
 - Bernardo di Chiaravalle, santo
 - Bessarione, Basilio (o Giovanni)
 - Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino
 - Bonaventura da Bagnoregio (Giovanni Fidanza), santo
 - Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa
 - Brabante, duchessa di, *vedi* Sofia di Turingia, duchessa di Brabante
 - Bradwardine, Thomas
 - Brito, Rodolfo
 - Broadie, Alexander
 - Brown, Peter

- Bruni, Leonardo
 - Bukhara, sultano di, *vedi* Nuh II ibn Mansur
 - Buridano, Giovanni
 - Burley, Walter
-
- Caetano (Tommaso De Vio)
 - Calvino, Giovanni
 - Carlo, *detto* Magno, imperatore romano
 - Carlo, *detto* Martello
 - Carlo I d'Angiò, re di Sicilia e re di Napoli
 - Carlo II, *detto* il Calvo, imperatore romano
 - Cassirer, Ernst
 - Catone, Marco Porcio, *detto* il Censore
 - Catone, Marco Porcio, *detto* l'Uticense
 - Chatton, Walter
 - Chaucer, Geoffrey
 - Cicerone, Marco Tullio
 - Cirillo, vescovo di Alessandria, santo
 - Clemente IV (Gui Foucois)
 - Conte, Amedeo Giovanni
 - Copleston, Frederick
 - Cosimo de' Medici, *detto* il Vecchio
 - Costantino I, Flavio Valerio Aurelio, *detto* il Grande, imperatore romano
 - Craig, William Lane
 - Cross, Richard
 - Cusano, Niccolò (Nikolaus Krebs)
-
- D'Ancona, Cristina
 - Darwin, Charles
 - Davidson, Herbert A.
 - De Rijk, Lambertus Marie
 - Derrida, Jacques
 - Descartes, René
 - Dionigi l'Areopagita
 - Domenico di Guzmán, santo
 - Duns, Elias
-
- Edoardo III, re d'Inghilterra
 - Eckhart von Hochheim (Meister Eckhart)

- Eloisa
 - Enrico di Gand
 - Enrico di Harclay
 - Ensign Kretzmann, Barbara
 - Erasmo da Rotterdam
 - Eriugena, Giovanni Scoto
 - Esposito, John L.
 - Euclide
 - Eugenio IV (Gabriele Condulmer), papa
 - Eustochio, santa
-
- al-Farabi, Abu Nasr
 - Federico II di Svevia, imperatore
 - Ficino, Marsilio
 - Filippo IV, *detto* il Bello, re di Francia
 - Filopono, Giovanni (Yahya al-Nahwi)
 - Finnis, John
 - Francesco d'Assisi, santo
 - Frege, Gottlob
 - FritzRalph, Richard
 - Frizzi, Giuseppe
 - Fulberto (canonico del capitolo di Notre-Dame)
-
- Galeno di Pergamo
 - Galilei, Galileo
 - Gaunilone
 - Geach, Peter
 - Gemisto Pletone, Giorgio
 - Gesù di Nazaret
 - al-Ghazali, Abu Hamid
 - Giacomo da Venezia
 - Giansenio (Cornelis Otto Jansen)
 - Gibbon, Edward
 - Gilberto di Poitiers (o Porretano)
 - Giorgio di Trebisonda
 - Giovanni VIII Paleologo, imperatore bizantino
 - Giovanni XXI (Pedro Julião, Pietro Ispano), papa
 - Giovanni XXII (Jacques Duèze), papa
 - Giovanni di Mirecourt
 - Giovanni Paolo II (Karol Józef Wojtyła), papa

- Girolamo, Sofronio Eusebio, santo Giulio II (Giuliano Della Rovere), papa
 - Giulio Cesare, Gaio
 - Giustino I, imperatore d'Oriente
 - Giustiniano I, Flavio Pietro Sabbazio, *detto* il Grande, imperatore d'Oriente
 - Godescalco
 - Gohlman, William E.
 - Gowzgani
 - Gozzoli, Benozzo
 - Graziano
 - Gregorio X, (Tedaldo Visconti), papa
 - Gregorio da Rimini
 - Groote, Geert
 - Grossatesta, Roberto
 - Grozio, Ugo
 - Guglielmo II, re d'Inghilterra
 - Guglielmo di Champeaux
 - Guglielmo di Conches
 - Guglielmo di Moerbeke
 - Guglielmo di Sherwood
 - Guidi, Augusto
-
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 - Heidegger, Martin
 - Heytesbury, Guglielmo
 - Hopkins, Gerard Manley
 - Hume, David
 - Hus, Jan
-
- Ibn Gabirol, Solomon (Avicbron)
 - Ibn Rushd, Muhammad ibn Ahmad (Averroè)
 - Ibn Sina, Abu Ali (Avicenna)
 - Incmaro, arcivescovo di Reims
 - Innocenzo II (Gregorio Papareschi), papa
 - Innocenzo VIII (Giovanni Battista Cybo), papa
 - Ipazia
 - Ippocrate di Coa
 - Isaia

- John Major (o Mair)
 - Jordan, Mark D.
-
- Kant, Immanuel
 - Karger, Elizabeth
 - Kenny, Anthony
 - Kent, Bonnie
 - Kierkegaard, Søren Aabye
 - Kilvington, Richard
 - al-Kindi, Abu Yusuf
 - Kingsley, Charles
 - Kneale, Martha
 - Kneale, William Calvert
 - Knox, Ronald A.
 - Kretzmann, Norman
-
- Lanfranco di Pavia
 - Legati, Igor
 - Leibniz, Gottfried Wilhelm von
 - Leone I, *detto* Magno, papa
 - Leone III, papa
 - Leone X (Giovanni di Lorenzo de' Medici), papa
 - Leone XIII (Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci), papa
 - Lewis, Neil
 - Livio, Tito
 - Lombardo, Pietro, *vedi* Pietro Lombardo
 - Lonergan, Bernard
 - Lorenzo de' Medici, *detto* il Magnifico, signore di Firenze
 - Ludovico II, re di Baviera
 - Luigi IX, re di Francia, santo
 - Lutero, Martin
 - Lutterell, John
-
- Maimon, Moshe ben
 - Maimonide, Mosè, *vedi* Maimon, Moshe ben
 - al-Mansur, Abu Jafar, califfo abbaside
 - Maometto (Profeta)
 - Marco Aurelio Antonino Augusto, imperatore romano
 - Marenbon, John
 - Maria, madre di Gesù

- Marsilio d'Inghen
 - Marsilio da Padova
 - Massimo, *detto* il Confessore, santo
 - Matteo Evangelista, santo
 - Matthews, Gareth B.
 - McCabe, Herbert
 - Medici, famiglia
 - Meister Eckhart, *vedi* Eckhart von Hochheim
 - Michele da Cesena
 - Milton, John
 - More, Thomas
 - Murdoch, John E.
-
- Nestorio, vescovo di Costantinopoli
 - Newman, John Henry
 - Newton, Isaac
 - Niccolò III (Giovanni Gaetano Orsini)
 - Niccolò V (Tomaso Parentucelli), papa
 - Nicola di Autrecourt
 - Nicola d'Oresme
 - Nifo, Agostino
 - Nuchelmans, Gabriel
 - Nuh II ibn Mansur, sultano semanide
-
- Ockham, Guglielmo di
 - Odoacre, Flavio
 - O'Meara, John J.
 - Onorio III, papa
-
- Paolo di Tarso, santo
 - Paracelso (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim)
 - Pasnau, Robert
 - Pelagio
 - Pepys, Samuel
 - Pico della Mirandola, Giovanni
 - Pier Damiani, santo
 - Pietro de Rivo
 - Pietro di Maricourt
 - Pietro d'Irlanda

- Pietro il Venerabile, santo
 - Pietro Ispano, *vedi* Giovanni XXI, papa
 - Pietro Lombardo
 - Pinborg, Jan
 - Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto), papa
 - Pitagora
 - Plantinga, Alvin
 - Platone
 - Plotino
 - Pomponazzi, Pietro
 - Porfirio
 - Prior, Arthur Norman
 - Proclo
 - Pseudo-Dionigi l'Areopagita
-
- Reginaldo da Piperno
 - Riccardo di San Vittore,
 - Richard de Bury
 - Romolo Augusto, Flavio, *detto* Augustolo, imperatore romano
 - Roscellino di Compiègne
 - Russell, Bertrand
 - Ryle, Gilbert
-
- Saadya Gaon
 - Saffo
 - Sala, Emilia
 - Sanzio, Raffaello
 - Savonarola, Girolamo
 - Scolario, Giorgio
 - Scoto, Giovanni Duns
 - Scoto, Michele
 - Shakespeare, William
 - Sigieri di Brabante
 - Simmaco, Quinto Aurelio
 - Simplicio
 - Sisto IV (Francesco della Rovere), papa
 - Socrate
 - Sofia di Turingia, duchessa di Brabante
 - Spade, Paul Vincent
 - Spinoza, Baruch

- Stilicone, Flavio
 - Stump, Eleonore
 - Suso, Enrico
 - Swineshead, Richard
-
- Talete di Mileto
 - Taulero, Giovanni
 - Temistio
 - Teodorico, *detto* il Grande, re degli Ostrogoti
 - Teodosio II, imperatore d'Oriente
 - Tolomeo da Lucca (Bartolomeo Fiadoni)
 - Tommaso d'Aquino, santo
 - Tommaso da Kempis
 - Tommaso di Erfurt
 - Torrell, Jean-Pierre
 - Trombetta, Antonio
-
- Ugo di San Vittore
 - Urbano II (Ottone di Lagery), papa
 - Urbano IV (Jacques Pantaléon)
-
- Valla, Lorenzo
 - Vernia, Nicoletto
 - Vio, Tommaso de, *vedi* Caetano
 - Virgilio Marone, Publio
 - Vittore III (Desiderio da Montecassino), papa
 - Vos, Antoon
-
- Weisheipl, James A.
 - Wesley, John
 - Wildberg, Christian
 - Wittgenstein, Ludwig
 - Wodeham, Adamo
 - Wyclif, John
-
- Zenone, imperatore d'Oriente